مجلۂ علوم اسلامیہ

جلد ۷ نمبر ۱ ، ۲

جون ، دسمبر ۱۹۶۶

ادارۂ علوم اسلامیہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جلد ۷ جون ، دسمبر ۱۹۶۶ ۱ ، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

اڈیٹر

ڈاکٹر مختار الدین احمد

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

اس شمارے کی قیمت دس روپے

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

مجلۀ علوم اسلامیہ

جون ، دسمبر ۱۹۶۶ م

فہرست مضامین

مقالات :

معلومات و مراسلات :

مطبوعات جدیده :

حکمت ولی اللهی میں تاریخ کا مرتبہ

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

علم اسرار الدین :

اب ہم بہت مختصر طریقے سے شاہ صاحب کے ان اقوال و آراء سے بحث کریں گے جن کا تعلق خالص اسلامی فکر و عمل سے ہے۔ اس لیے کہ اس بحث سے یہ دیکھا جاسکے گا کہ شاہ صاحب اپنے فلسفیانہ نظریات کو حقائق پر کس طرح سے منطبق کرتے ہیں۔ خود ان کی اپنی وہ کوشش جس کے ذریعے سے انھوں نے ان نظریات و حقائق کی تطبیق کی «علم اسرار الدین» سے عبارت ہے۔ اس علم میں وہ بہت سے مفکرین اور مصنفین کو اپنا پیشرو سمجھتے ہیں جن میں امام غزالی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ (اس لیے کہ شاہ صاحب جس چیز کو اسرار دین کی پردہ کشائی سے تعبیر کرتے ہیں، غزالی نے اسے علوم دین کے احیاء کا نام دیا تھا۔ چنانچہ ان دونوں بزرگوں کے ان بنیادی تصورات کی باہمی نسبت تاریخ فکر اسلامی پر تحقیق کا ایک شاندار اگرچہ کٹھن موضوع ہے)۔

شاہ صاحب کی نظر میں «علم اسرارالدین» کا اولیں مفہوم یہ ہے کہ اس کی مدد سے دینی احکام کے مقاصد معلوم ہوتے ہیں اور جب کوئی شخص احکام کے مقاصد کو معلوم کرلینے کے بعد اپنی زندگی کو ان احکام کا تابع بناتا ہے تو گویا وہ دین کو علیٰ وجہ البصیرت قبول کرتا ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ شاہ صاحب کی نظر میں دین کو اس طرح سے قبول کرنے والا کسی ایسے شخص سے زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے جو دین کو قبول تو کرے لیکن یہ نہ جانے کہ اس نے ایسا کیوں کیا ہے۔ مثال کے طور پر ایک ایسے شخص کو لیجیے جو پیدائش کے دن سے موت کے وقت تک

(*) ڈاکٹر صبیح احمد کمالی اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ مذہب و ثقافت، گھانا یونیورسٹی گھانا۔

دیندار رہتا ہے ، یہ لازمی امر ہے کہ بچپن میں اس کی دینداری کی بنا ماحول اور میراث کے اثرات پر ہوگی ، اس لیے کہ اس عمر میں کسی شخص سے غور و فکر کی توقع نہیں کی جاسکتی. اب اگر بڑا ہوکر یہ شخص اپنی دینداری کو ذاتی فہم و بصیرت کا سہارا دیتا ہے اور اگر اس کی بالغ نظری اسے ان احکام کی مصلحتوں کا معترف بنادیتی ہے جن کے مطابق شروع ہی سے اس کی زندگی ڈھالی گئی ہے ، تو دین کے نقطۂ نظر سے اس کا سن شعور اس کے بچپن سے زیادہ کامیاب اور سعید ہوگا.

شاہ صاحب اس حقیقت کا بھی ادراک کرتے ہیں کہ احکام کے مقاصد کو سمجھ لینے کے بعد ، آدمی ان (احکام) کی مقصد روائی کے مدارج کا تجزیہ کرسکتا ہے . یعنی وہ یہ دیکھ سکتا ہے کہ بعض احکام بعض دوسرے احکام سے زیادہ بامقصد ہیں یا ان کے مقاصد دوسرے احکام کے مقاصد سے زیادہ اچھے یا سچے یا اونچے ہیں. بلکہ اگر ایک حکم میں کسی قسم کا عیب یا نقص موجود ہے تو مقاصد کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد آدمی اس عیب کو ڈھونڈھ نکالے گا . اس اعتبار سے شاہ صاحب نے علم اسرارالدین کو ان (Normative) علوم میں شمار کیا ہے جو کسوٹی کا کام دیتے ہیں. مثلاً گرامر کا ماہر ، جو بولے ہوئے الفاظ کے معیار سے باخبر ہوتا ہے ، ٹوٹے پھوٹے یا غلط الفاظ کا ناقد ہوتا ہے . یا منطق کا ماہر ، جو ذہن میں آنے والے افکار کے معیار سے باخبر ہوتا ہے ، صحیح اور غلط افکار کی تمیز کرسکتا ہے .

« حجة الله البالغة » کے مقدمے میں شاہ صاحب نے اوپر بیان کی ہوئی باتوں کو علم اسرارالدین کے مبادی کی حیثیت سے گنایا ہے . اس کام سے فارغ ہونے کے بعد ، وہ اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ اس علم کو کس طرح سے درس و تدریس کے نظام میں منسلک اور جاگزیں کیا جاسکتا ہے . چنانچہ اب وہ اس کی تفصیلوں اور تقسیموں سے بحث کرتے ہیں ، (یہ بحث ان کے مجوزہ علم کا نقشہ بھی ہے اور خود « حجة الله البالغة » کے مضامین کی فہرست بھی ، اس لیے کہ شاہ صاحب اپنی اس

کتاب کو « علم اسرارالدین » کے افتتاح نامے کی حیثیت سے پیش کررہے ہیں).
اس بحث میں شاہ صاحب کا نقطۂ آغاز علم حدیث ہے. وہ ان علماء سے اتفاق کرتے ہیں جو حدیث نبوی کو علوم دین کی اساس مانتے ہیں. ان لوگوں کے نزدیک، حدیث کو یہ مرتبہ دینے سے قرآن شریف کے مقابلے میں اس کی ترجیح کا کوئی پہلو متضمن نہیں ہے. کلام اللہ، حدیث سے کہیں زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے. لیکن یہاں سوال صرف مضامین کی وسعت اور تنوع کا ہے. ہر وہ چیز جو قرآن شریف میں موجود ہے (ان علماء کی رائے میں) حدیث بھی اس کا اعادہ کرتی ہے اور اس پر شہادت دیتی ہے، اور پھر خود بہت سی ایسی چیزوں کو اپنے دامن میں جگہ دیتی ہے جو قرآن شریف کے نسبتاً مختصر مباحث سے باہر تھیں. علم حدیث کو اس نقطۂ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ شاہ صاحب اس کی مختلف فروع کو ایک دوسرے سے چھانٹ کر الگ کردیتے ہیں اور ان سب کی انفرادی اہمیت اور افادیت کے درجات کا اندازہ کرتے ہیں. اسماء الرجال، یا موضوعات کی تفتیش، یا حدیث کے غریب اجزاء کی تحقیق، اس علم کی ان فروع میں سے ہیں جن سے مسائل دین کو سمجھنے کی کوشش کرنے والا ذرائع یا آلات کا کام لے سکتا ہے. ان سب چیزوں سے فارغ ہوکر وہ علم اسرارالدین تک پہنچتا ہے جو حدیث سے مأخوذ کیے ہوئے احکام دین کے مقاصد سے بحث کرتا ہے، اور جو اس اعتبار سے علم حدیث کی باقی سب فروع پر فوقیت رکھتا ہے) اس علم کے دو حصے کیے جاسکتے ہیں جن میں سے ایک کا تعلق جزئیات احکام سے ہونا چاہیے، اور دوسرے میں مقاصد کا ایک واضح تصور پیش کرنا چاہیے. (« حجة » میں شاہ صاحب نے اس دونی کو برتا ہے لیکن اس کی ترتیب کو الٹ دیا ہے) مقاصد کی بحث میں ابتدا اس سوال سے ہونا چاہیے کہ بحیثیت مجموعی نوع انسانی کے قوانین اور شرائع کے مقاصد کیا ہوتے ہیں. اس سوال کے جواب میں ان مصلحتوں کا نام لیا جائے گا جو انسان اپنی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے اپنے پیش نظر رکھتے ہیں. (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام نے

جب دینی احکام کی تبلیغ شروع کی تھی تو ان کے معاصرین کو ان احکام کے مقاصد اور مصالح کی تفصیل نہیں بتائی گئی تھی. اس لیے کہ ان چیزوں کا علم ان کے زمانے کی سب ملتوں کے، یعنی یہودی، عیسائی، مجوسی اور خود ان کی «ملت اسماعیلیة» کے خمیر میں داخل تھا. مصالح کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ آدمی نیکی اور گناہ (برواثم) کی حقیقت سے واقف ہو. خود نیکی اور گناہ کا فلسفہ متعدد ابواب پر مشتمل ہے. ان میں سے پہلا باب «مجازات» کا ہے. اس میں یہ بحث آتی ہے کہ انسانوں کے کام ماضی اور مستقبل کے حوادث کے ساتھ اس طرح مربوط ہیں کہ ان (کاموں) کی قدر و قیمت کا اندازہ صرف ان کی موجودہ ھئیت کے اعتبار سے نہیں کیا جاسکتا. فلسفۂ برواثم کے دوسرے باب میں ارتفاقات کی بحث آتی ہے، اور تیسرے میں اس سوال پر غور کیا جاتا ہے کہ نوع انسانی کی سعادت کس چیز یا کن چیزوں میں ہے. (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ جہاں تک مجازات یا ارتفاق یا سعادت جیسے مرکزی الفاظ کی تعریف کا تعلق ہے، علم اسرار الدین کے طالب کے لیے اس سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے. شاہ صاحب اس قاعدے پر مصر ہیں کہ کسی خاص علم میں جن بنیادی تصورات یا Postulates سے کام لیا جاتا ہے، خود وہ کسی «بلند تر» علم کا موضوع ہوتے ہیں. چنانچہ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ علم اسرار الدین میں آدمی بغیر کسی بحث و تمحیص کے ان الفاظ کے مفہوم کو تسلیم کرسکتا ہے. یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس مفہوم کا اعتبار اس وجہ سے کر رہا ہے کہ اس نے کسی معلم سے اس مفہوم کو سیکھا ہے، یا اس نے دیکھا ہے کہ تمام انسان اس کو قبول کرتے ہیں، یا اس نے خود کسی «بلندتر» علم تک پہونچ کر اس مفہوم کو أخذ کیا ہے. بہر صورت، شاہ صاحب کہتے ہیں کہ علم اسرارالدین کا طالب، جو ارتفاق یا سعادت یا مجازات جیسے تصورات سے کام لے رہا ہے، اس امر کا پابند یا محتاج نہیں ہے کہ بقائے نفس کے مسئلے پر اظہار خیال کرے. اس سوال پر علمائے اسلام بہت کچھ لکھ چکے ہیں.

چنانچه شاہ صاحب کہتے ہیں کہ وہ اس بحث کا اس وقت تک اعادہ نہیں کریں گے جب تک کہ اس مسئلے کا کوئی باریک پہلو ان کے پیش رووں کی نظر سے اوجھل نہ رہ گیا ہو)۔

مقاصد احکام کی بحث میں اوپر گنائے ہوئے فلسفیانہ مسائل کے ساتھ ساتھ فلسفۂ قانون کے چند مسائل بھی شامل ہیں (جن کو مجموعی طور سے شاہ صاحب نے السیاسة الملیة کا نام دیا ہے)۔ ان مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ پیغمبر اسلام کے ایماء یا قول و فعل کے تذکرے یعنی حدیث سے کس طرح قوانین کا استنباط ہوتا ہے۔ ایک اور سوال یہ ہے کہ اس طرح مستنبط ہونے والے قوانین میں کیا کیا شامل ہے۔ سب سے آخر میں اس سوال پر غور کرنا بھی ضروری ہوتا ہے کہ ان قوانین کا نفاذ کس طرح سے ہوسکتا ہے اور لوگوں کے دلوں میں ان کے لیے کس طرح سے احترام قائم کیا اور رکھا جا سکتا ہے۔

ان سب اصولی مسائل سے فارغ ہوکر، علم اسرارالدین کے طالب کو جزئیات احکام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ان جزئیات سے بحث کرنے کے لیے شاہ صاحب نے جو عنوانات قائم کیے ہیں (حجة ۱ : ۱۱)، ان میں ارکان دین (روزہ نماز وغیرہ) بھی شامل ہیں، ایمان اور علم کے مسائل بھی، اور ارتفاقات کے چند عناصر بھی۔

علم اسرار الدین کے اس خاکے کو ذرا تفصیل کے ساتھ ہم نے اس وجہ سے بیان کیا ہے کہ شاہ صاحب کے اسلامی افکار میں ارتفاقات کی اہمیت واضح ہوجائے اور یہ بھی دیکھا جاسکے کہ خود ان افکار کے اندر کتنی وسعت ہے۔ ظاہر ہے کہ موجودہ مضمون کا دامن اس وسعت کو اپنے اندر سمیٹ لینے کے لیے تنگ ہے۔ (یہی وجہ ہے کہ انتخاب سے کام لے سکنے کی غرض سے ہم نے اس مضمون کو تاریخی مباحث پر محدود کردیا ہے) چنانچہ ہمیں یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم اسرار الدین کے تصور کی ترجمانی میں ہم تاریخی نقطۂ نظر سے آگے نہ بڑھیں۔ بالفاظ دیگر، ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شاہ صاحب نے تاریخ کے بعض واقعات

کو جس طرح سے بیان کیا ھے اسی کی تلخیص (ان کی نظر میں) علم اسرار الدین کی حقیقت کو سمجھنے میں مدد دے سکتی ھے۔

در اصل ظہور میں آنے والے تاریخی واقعات سے بحث کرنے کے وقت شاہ صاحب کسی مؤرخ کی حیثیت سے نہیں بلکہ فلسفۂ تاریخ کے ایک ماہر کی حیثیت سے، ھمارے سامنے آتے ھیں. یعنی تاریخ کے وہ واقعات جن پر ان کے علمی تبحر نے انہیں مطلع کیا ھے اور جن سے اپنی تحریروں میں وہ وقتاً فوقتاً بحث کرتے ھیں، صرف ان کے اصولی نظریات کی تائید اور تمثیل کے لیے استعمال کیے گئے ھیں. پھر بھی ان کی تاریخ نگاری اس پر لطف معنی میں مکمل اور بھر پور ھے کہ کسی نہ کسی پہلو سے وہ ان تمام ادوار وجود کا احاطہ کرلیتے ھیں جو «کن فیکون» کی ساعت سے لے کر خود ان کے اپنے زمانے تک ظہور میں آئے. ان کے یہاں ارتقاء کا تصور اور ارتفاقات کا نظریہ، جس کو ہم بیان کرچکے ھیں، اس تاریخی عمل کی جہات کو متعین کرتا ھے. جب وہ جزوی واقعات کی طرف آتے ھیں تو چند مخصوص پیمانوں کی مدد سے تاریخ کے بڑے بڑے حصوں کو ناپ لیتے ھیں. مثلاً حضرت آدم کے وقت سے لے کر پیغمبر اسلام کے عہد تک کی تاریخ کا وہ اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیتے ھیں جو قرآن شریف اور دیگر آسمانی کتابوں میں ملتا ھے (اور جس کو انگریزی زبان میں Biblical History کا نام دیا جاتا ھے). اس زمانے کو وہ مختلف ادوار میں تقسیم کرتے ھیں جن میں سے ھر ایک دور کسی نبی کے ارشاد و تلقین کی خصوصیات کا آئینہ دار ھے. پیغمبر اسلام کے ظہور سے لے کر (اسلامی) خلافت کی تکمیل اور پھر اس کے انحطاط تک کے زمانے کو وہ مختلف علوم اور سیاسی اداروں کے عروج و زوال کے حوالے سے بیان کرتے ھیں. اس طرح تاریخ عالم کی داستان تقریباً پہلی ھجری صدی تک پہونچتی ھے. دوسری صدی ھجری سے بعد کی تین چار صدیوں کو انہوں نے علم کلام، علم حدیث اور فقہ کی ترقی کے سلسلے میں پیوست کردیا ھے. سب سے آخر میں، تصوف کے سلسلے میں انہوں نے ولایت اور خاندانہ

کارناموں کا تذکرہ کیا ہے جس کی انتہا خود ان کی اپنی ذات پر ہوتی ہے۔

شاہ صاحب کی اس تاریخ نگاری کی چند اہم تفصیلات پیش کرنے سے پہلے ان کی طرز کار کی چند اہم خصوصیات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حضرات انبیاء کی تاریخ میں انہیں یوں تو تمام ضروری مواد مسلمان مؤرخین کی عالم گیر تاریخوں سے مل گیا ہوگا[1]، لیکن انہوں نے خود چند باتوں پر خاص طور سے زور دیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ حضرات انبیاء کی انفرادی شخصیت کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں (جس کو انہوں نے تجدید امزجۃ الانبیاء سے تعبیر کیا ہے) ایک دوسری چیز یہ ہے کہ وہ ان ارتفاقات کی تعیّن کرتے ہیں جو کسی خاص نبی کے زمانے میں بنے۔ بحیثیت مجموعی شاہ صاحب ہر ایک بڑے یا اپنے تاریخی اثرات کے اعتبار سے ممتاز) نبی کی تعلیم کو ایک ایسے خط فاصل سے تعبیر کرتے ہیں جو تاریخ کے ایک دور کو دوسرے دور سے الگ کردے۔ چنانچہ ہر ایک بڑا نبی اپنے ایک نئے دور کا «فاتح» ہوتا ہے، اور اپنے پیشرو کے دور کا «خاتم» ۔ چونکہ وہ لوگ جن کی اجتماعی زندگی میں نبوت ایک موثر روایت بن کر رہی تھی قرب و جوار کی دوسری اقوام سے روابط رکھتے تھے، لہذا ثانوی طور پر شاہ صاحب ان اقوام کا بھی ذکر کرتے ہیں، اور بعض ایسے تاریک زمانوں کا حال بھی بتاتے ہیں جن کی برائیاں اور گمراہیاں حضرات انبیاء کی تعلیمات کے اندر مخصوص اور متعدد رجحانات کا باعث بن گئیں۔ جب Biblical History سے فارغ ہوکر شاہ صاحب عہد اسلام کی طرف آتے ہیں، تو وہ دیکھتے ہیں کہ اس عہد کے شروع میں اسلامی خلافت کا ظہور اور شریعت کے مقاصد کا اعلان اس کی تاریخی اہمیت کا پیمانہ ہے۔ یہ دور اسلامی تاریخ میں ارتفاق رابع کا دور ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے نظریے کے مطابق، یہ اپنی انتہا کو اس وقت پہونچا جب اسلامی سوسائٹی کے سیاسی ادارے متفرق اور منتشر ہونے لگے۔ چونکہ شاہ صاحب نے

کو جس طرح سے بیان کیا ہے اسی کی تلخیص (ان کی نظر میں) علم اسرار الدین کی حقیقت کو سمجھنے میں مدد دے سکتی ہے۔

در اصل ظہور میں آنے والے تاریخی واقعات سے بحث کرنے کے وقت شاہ صاحب کسی مؤرخ کی حیثیت سے نہیں بلکہ فلسفۂ تاریخ کے ایک ماہر کی حیثیت سے، ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یعنی تاریخ کے وہ واقعات جن پر ان کے علمی تبحر نے انہیں مطلع کیا ہے اور جن سے اپنی تحریروں میں وہ وقتاً فوقتاً بحث کرتے ہیں، صرف ان کے اصولی نظریات کی تائید اور تمثیل کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔ پھر بھی ان کی تاریخ نگاری اس پر لطف معنی میں مکمل اور بھر پور ہے کہ کسی نہ کسی پہلو سے وہ ان تمام ادوار وجود کا احاطہ کرلیتے ہیں جو «کن فیکون» کی ساعت سے لے کر خود ان کے اپنے زمانے تک ظہور میں آئے۔ ان کے یہاں ارتقاء کا تصور اور ارتفاقات کا نظریہ، جس کو ہم بیان کرچکے ہیں، اس تاریخی عمل کی جہات کو متعین کرتا ہے۔ جب وہ جزوی واقعات کی طرف آتے ہیں تو چند مخصوص پیمانوں کی مدد سے تاریخ کے بڑے بڑے حصوں کو ناپ لیتے ہیں۔ مثلاً حضرت آدم کے وقت سے لے کر پیغمبر اسلام کے عہد تک کی تاریخ کا وہ اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیتے ہیں جو قرآن شریف اور دیگر آسمانی کتابوں میں ملتا ہے (اور جس کو انگریزی زبان میں Biblical History کا نام دیا جاتا ہے)۔ اس زمانے کو وہ مختلف ادوار میں تقسیم کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک دور کسی نبی کے ارشاد و تلقین کی خصوصیات کا آئینہ دار ہے۔ پیغمبر اسلام کے ظہور سے لے کر (اسلامی) خلافت کی تکمیل اور پھر اس کے انحطاط تک کے زمانے کو وہ مختلف علوم اور سیاسی اداروں کے عروج و زوال کے حوالے سے بیان کرتے ہیں۔ اس طرح تاریخ عالم کی داستان تقریباً پہلی ہجری صدی تک پہونچتی ہے۔ دوسری صدی ہجری سے بعد کی تین چار صدیوں کو انہوں نے علم کلام، علم حدیث اور فقہ کی ترقی کے سلسلے میں پیوست کردیا ہے۔ سب سے آخر میں، تصوف کے سلسلے میں انہوں نے ولایت اور مجددانہ

کارناموں کا تذکرہ کیا ہے جس کی انتہا خود ان کی اپنی ذات پر ہوتی ہے۔

شاہ صاحب کی اس تاریخ نگاری کی چند اہم تفصیلات پیش کرنے سے پہلے ان کی طرز کار کی چند اہم خصوصیات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حضرات انبیاء کی تاریخ میں انہیں یوں تو تمام ضروری مواد مسلمان مؤرخین کی عالم گیر تاریخوں سے مل گیا ہوگا[1]، لیکن انھوں نے خود چند باتوں پر خاص طور سے زور دیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ حضرات انبیاء کی انفرادی شخصیت کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں (جس کو انھوں نے تجدید امزجۃ الانبیاء سے تعبیر کیا ہے) ایک دوسری چیز یہ ہے کہ وہ ان ارتفاقات کی تعئین کرتے ہیں جو کسی خاص نبی کے زمانے میں بنے۔ بحیثیت مجموعی شاہ صاحب ہر ایک بڑے یا اپنے تاریخی اثرات کے اعتبار سے ممتاز) نبی کی تعلیم کو ایک ایسے خط فاصل سے تعبیر کرتے ہیں جو تاریخ کے ایک دور کو دوسرے دور سے الگ کردے۔ چنانچہ ہر ایک بڑا بنی اپنے ایک نئے دور کا «فاتح» ہوتا ہے، اور اپنے پیشرو کے دور کا «خاتم»۔ چونکہ وہ لوگ جن کی اجتماعی زندگی میں نبوت ایک موثر روایت بن کر رہی تھی قرب و جوار کی دوسری اقوام سے روابط رکھتے تھے، لہذا ثانوی طور پر شاہ صاحب ان اقوام کا بھی ذکر کرتے ہیں، اور بعض ایسے تاریک زمانوں کا حال بھی بتاتے ہیں جن کی برائیاں اور گمراهیاں حضرات انبیاء کی تعلیمات کے اندر مخصوص اور متعدد رجحانات کا باعث بن گئیں۔ جب Biblical History سے فارغ ہوکر شاہ صاحب عہد اسلام کی طرف آتے ہیں، تو وہ دیکھتے ہیں کہ اس عہد کے شروع میں اسلامی خلافت کا ظہور اور شریعت کے مقاصد کا اعلان اس کی تاریخی اہمیت کا پیمانہ ہے۔ یہ دور اسلامی تاریخ میں ارتفاق رابع کا دور ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے نظریے کے مطابق، یہ اپنی انتہا کو اس وقت پہونچا جب اسلامی سوسائٹی کے سیاسی ادارے متفرق اور منتشر ہونے لگے۔ چونکہ شاہ صاحب نے

یہ قاعدہ بنایا ہے کہ کسی اعلیٰ ارتفاق کے زوال پذیر ہونے پر لوگوں کو فوراً اس سے پہلے یا نیچے والے ارتفاق کی طرف لوٹ آنا چاہیے، لہذا اس دور میں جب اسلامی خلافت کی بساط الٹی جارہی تھی وہ مسلمانوں کے سب سے زیادہ شاندار اور نتیجہ خیز علوم کی ترقی کی داستان کو اپنی تاریخ نگاری کا پیمانہ بنا لیتے ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے حدیث اور فقہ پر جس انداز سے تبصرہ کیا ہے وہ خود ان کے ہم وطن اور ہم عصر مسلمانوں کے لیے ایک تازیانۂ عبرت کا کام دے گیا ہے۔ (اس لیے کہ یہ لوگ مرکز سے دور ہونے کی وجہ سے ایسی ثانوی چیزوں سے کام لیتے تھے جو اسلام کے اساسی علوم پر متفرع ہوئی تھیں) حدیث اور فقہ کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے تصوف کو بھی ان علوم میں شمار کیا ہے جن کے مبادی کی تعلیم خود پیغمبر اسلام نے دی تھی۔ تصوف کے تاریخی تذکرے میں شاہ صاحب نے اس تفصیل اور تنظیم سے کام نہیں لیا ہے۔ جس کی مثال انھوں نے فقہ اور حدیث کی تاریخی بحثوں میں پیش کی ہے۔ پھر بھی وہ اسلامی زندگی کے اس شعبے میں تاریخی ارتقاء کے اچھے مبصر ہیں۔ اور پھر تصوف ہی ایک ایسے رابطہ کا کام دیتا ہے جس کی مدد سے ان کی تاریخ نگاری خود ان کی اپنی زندگی پر منتہی ہوتی ہے۔ یہ چیز قابل ذکر ہے کہ خود اپنے ملک اور اپنے ہم وطن مسلمانوں کی تاریخ کی اسلامی توجیہ کے کام میں شاہ صاحب نے نسبتاً بہت کم وقت صرف کیا ہے۔ اور پھر جہاں تک ان مغربی اثرات کا تعلق ہے جو ان کی آنکھوں کے سامنے ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی میں نفوذ کرنے لگے تھے، ہمیں شاہ صاحب کے یہاں ان کے بارے میں اس قدر گہرا سکوت نظر آتا ہے کہ ہم ان کی خاموشی کو گفتار ہی کی طرح با معنی اور نتیجہ خیز سمجھ سکتے ہیں۔

اب ہم تاریخ انبیاء سے ابتدا کرتے ہیں۔ ابو البشر (حضرت) آدم کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحب تین قسم کے کمالات کو ان سے منسوب کرتے ہیں۔ ارتفاق اول کا علم حضرت آدم کا پہلا کمال تھا۔ اسکے علاوہ

وہ دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے بعض وجوہ سے بھی باخبر تھے۔ ان دونوں باتوں کے ساتھ ساتھ وہ عبادت کے طریقوں کو جانتے تھے اور اس راز سے آگاہ تھے کہ شیطان کے فریب سے آدمی کس طرح بچ سکتا ہے۔ پہلی دو چیزیں انہوں نے استقرا کے ذریعے سے معلوم کی تھیں، تیسری چیز کا علم انہیں عالم غیب سے ملا تھا (البدور ص ۱۸۶)۔

حضرت آدم کے بعد حضرت ادریس سابق دور (یا ادوار) کے خاتم اور ایک نئے دور کے فاتح کی حیثیت سے آئے۔ انہیں دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے بارے میں زیادہ بصیرت حاصل ہوئی۔ اس کے علاوہ انہیں یہ معلوم تھا کہ انسان کس طرح ملکوتی صفات سے قریب تر ہوسکتا ہے۔ حضرت ادریس کے زمانے میں انسان سخن ور بنا اور اسے برّ و اثم کے تصورات مستحضر ہوئے۔ روز مرہ کی زندگی میں لوگوں کو جن چیزوں سے کام پڑتا تھا ان کے مبادی کو سمجھنے کی کوششوں نے ستارہ شناسی، علم طبیعی، طب اور علم ترکیب بدن (Anatomy) کی شکل اختیار کی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ادریس نے انسانیت کو جو کچھ بخشا اس سے انسان آج بھی مستغنی نہیں ہے (تفہیمات ۱ : ۷۵)۔

حضرت ادریس کے بعد کچھ عرصہ تک تو ان کی سکھائی ہوئی باتیں معروف و مقبول رہیں۔ لیکن پھر لوگوں نے اپنے علم سے غلط کام لینا شروع کیا اور جھوٹے معبودوں کی طرف متوجہ ہوگئے۔ یہ انسان کی تاریخ میں جاہلیت کی پہلی مثال تھی (البدور ص ۱۸۷)۔ اب حضرت نوح مبعوث ہوکر آئے یہ پہلے نبی تھے جن کو گمراہ لوگوں سے مجادلے کی ضرورت پیش آئی ان کے زمانے تک انسانوں کے جسمانی قویٰ بہت مضبوط ہوتے تھے چنانچہ ان کی جسمانی خواہشوں کو مسخر اور معتدل بنانے کے لیے حضرت نوح نے انہیں تلقین کی کہ وہ سال میں پورے بارہ مہینے روزہ رکھ کریں۔ ان کی تعلیم و نصیحت پر لوگوں نے زیادہ توجہ نہ کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ (طوفان نوح کی شکل میں) اللہ کا عذاب نازل ہوا۔

ویسے ذاتی طور پر، حضرت نوح وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے د

اور رات کو مختلف ساعتوں میں تقسیم کیا (حجۃ ۱ : ۹۹). ان کے زمانے تک نبوت کا تعلق علم و حکمت سے رہا تھا، لیکن انہوں نے ادریسی علم و حکمت کو نہ سراہا نہ اس کی مخالفت کی. گویا اس طرح سے انہوں نے بتایا کہ نبوت اپنی ایک مستقل اور منفرد حیثیت رکھتی ہے. اس تفریق کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب نبوت سے استفادہ کرنے والوں نے ستاروں کی بجائے ملاء اعلیٰ کو انسانی زندگی پر اثر ڈالنے والے اسباب سے تعبیر کرنا شروع کیا (تفہیمات ۱ : ۷۵).

طوفان نوح کے بعد جو لوگ زندہ رہ گئے وہ نئے سرے سے انسانوں کے مورث اعلیٰ بنے. ان کی نسل بہت تیزی اور کثرت کے ساتھ بڑھی. یہاں تک کہ لوگ دنیا کی مختلف اقوام میں بٹ گئے. ایک طرف ایرانی، یونانی، ترک اوز ھندی لوگ تھے جو ارتفاق اول کا علم اور ارتفاق ثانی کے بعض عناصر کا علم رکھتے تھے اور اسی پر قانع تھے. اللہ نے ان لوگوں میں حکماء کو مبعوث کیا جنھوں نے انسانی علوم کی تعلیم دی. دوسری طرف وہ لوگ تھے جو نبوت سے استفادہ کرتے تھے اور حضرت نوح کی قائم کی ہوئی روایتوں کو چلا رہے تھے. ان لوگوں کے پاس حضرت ھود اور حضرت صالح نبی بناکر بھیجے گئے. ان دونوں نے حضرت نوح کی تعلیم کا اعادہ کیا اور ادریسی علوم سے کسی قسم کا واسطہ نہ رکھا. انسانوں کا تیسرا گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جو نسبتاً سادہ لوح تھے. ان لوگوں کے اندر شر پسندی کے عناصر میں اتنی قوت ھی نہ تھی کہ ان کے درمیان کوئی ایسا فتنہ اٹھتا جس کے انسداد کے لیے کسی کو معبوث کیا جاتا (البدور ص ۱۸۷ ، ۱۸۹).

اب جاھلیت نے ایک بار پھر سر اٹھایا لیکن اس دفعہ یہ اس قسم کی جاھلیت سے مختلف شکل میں آئی جو حضرت نوح کے زمانے میں پھیلی تھی. پچھلے موقع پر یہ ہوا تھا کہ لوگ گمراہ ہوکر حیوانیت کی سطح تک جا پہنچے تھے اور اللہ تعالیٰ کے منکر اور عاصی ہوگئے تھے. لیکن اب جاھلیت کی شکل یہ تھی کہ انسان ارتفاقات میں غلو سے

کام لینے لگے اور انہیں اقترابات سے منفصل بلکہ آزاد سمجھنے لگے۔ اس تفریق کا نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کی مختلف اقوام نے بھلائی کی تلاش میں بارگاہ خداوندی کی بجائے بعض دوسرے آستانوں کی طرف منھ موڑا اور روزمرہ کی زندگی کے مسائل کو سمجھنے اور حل کرنے کے لیے بعض ایسے نقطہ ہائے نظر اختیار کیے جو انسانی وحدت کے جامع اور ہمہ گیر نقطۂ نظر سے دور اور الگ تھے (البدور ص ۱۸۸) ۔

اس (دوسرے) دور جاہلیت میں انسان تین ملتوں میں تقسیم ہوگئے۔ پہلی ملت ستارہ شناسوں کی تھی ۔ اسکے افراد نے ستاروں کے جو خواص دریافت کیے تھے انہیں کے سانچے میں اس نے دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے مسائل کو ڈھالنا چاہا ۔ چنانچہ لوگوں کے نام ان کی رسوم اور ان کے تیوہار وغیرہ سب کے سب علم نجوم سے متاثر ہوگئے ۔ اقترابات کا مفہوم ان لوگوں کی نظر میں صرف یہ تھا کہ آدمی ستاروں سے لو لگائے اور ان کے خواص کو سمجھے اور انسانی زندگی میں ان کی تاثیر کو پہچانے ۔ دوسری ملت مجوسیوں کی تھی ۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ انسان کا علم عقل کا کرشمہ ہے اور عقل ایک معین حقیقت ہے جو انسان کے اندر متمکن ہوتی ہے۔ اس عقل کو وہ ان معین عقلوں کا تابعدار سمجھتے تھے جو پوری نوع انسانی کے معاملات کی نگراں ہیں ۔ ان معین عقلوں کے اوپر وہ ایک عالمگیر عقل کا نام لیتے تھے جو انسان اور خدا کے درمیان واسطہ تھی ۔ چنانچہ اقترابات کا مفہوم ان کے نزدیک یہ تھا کہ آدمی اپنی ذہنی اور عملی زندگی میں عقلوں کے ساتھ مشابہت حاصل کرنے کی کوشش کرے ۔ یہ لوگ شیطان کو اھرمن کہتے تھے ، اور ان کی دانست میں اس ہستی کے بڑے اثرات سے بچنے کی کوشش ہی زندگی کا ایک اہم مقصد بن سکتی تھی ۔ تیسری ملت معتقدین طبیعت کی تھی یہ لوگ سمجھتے تھے کہ انسان کا کمال صرف اس بات میں ہے کہ اس کی طبیعت کے تقاضے بروے کار آئیں ۔ چنانچہ

یہ لوگ ارتفاقات کو طبائع کا پابند بنانا چاھتے تھے اور اقترابات کے لیے انھوں نے کوئی جگہ باقی نہ رکھی تھی ۔

ان تمام ملتوں میں کچھ افراد ایسے بھی تھے جو اللہ تعالیٰ کی وحدت کے عقیدے کی طرف خود بھی لوٹنا چاھتے تھے اور اپنے مخالفین کو بھی واپس لانا چاھتے تھے ۔ لیکن زمانہ گذرنے کے ساتھ ساتھ یہ ملتیں اس قسم کے دیدہ‌ور افراد سے محروم ھوتی چلی گئیں یا خود ان افراد کی بصیرت مضطرب اور مضمحل ھوگئی، ان سب کی جاھلیت کے رد عمل کے طور پر حضرت ابراھیم مبعوث ھوکر آئے ۔ آنحضرت نے ایک ایسی (حنیفی) ملت کی تشکیل اور تنظیم کی جو سچے مذھب کی پیرو تھی ، اس ملت نے دوسری تمام ملتوں کے قواعد اور مقاصد کو منسوخ کر دیا ۔ اب اللہ تعالیٰ کی وحدت کا تصور ھر قسم کی خوبی اور کمال کا سرچشمہ تھا ۔ اس وحدت کے اقرار کا اثر یہ تھا کہ انسانی زندگی کے تمام معاملات کو سمجھنے اور سلجھانے کے لیے انسانوں کی وحدت کے تصور سے بھی ایک معیاری نقطۂ نظر کا کام لیا گیا ۔ حضرت ابراھیم نے دوسرے ارتفاق کی بنا اللہ تعالی کی تعظیم اور عبادت پر رکھی ۔ مذھبی افکار کو انھوں نے اس طرح سے تحریک اور تربیت دی کہ وہ عبودیت کے ان تصورات سے ھم آھنگ ھوگئے جن کی صداقت پر ھر انسان کا دل گواھی دیتا ھے (تفہیمات ۱ : ۷۵ ، البدور ص ۱۸۹) .

حضرت ابراھیم کی قائم کی ھوئی یہ حنیفی ملت نشو و نما کے مراحل سے گزرتی رھی یہاں تک‌کہ فرعون مصر کا زمانہ آیا جس نے اس کے سواد اعظم پر اتنا ظلم کیا کہ اس کی بنیادیں لرز گئیں ۔ اب حضرت موسیٰ مبعوث ھوئے ۔ انھوں نے اس ملت کو نجات دلائی ، اسے قعر مذلت سے نکالا اور اس کی شریعت کو نئے سرے سے ثابت اور مقرر کیا. آنحضرت نے لوگوں کو سکھایا کہ « بلندیوں » سے قرب حاصل کرنے کے لیے اطاعت (قرب الفرائض) کی ضرورت ھے ۔ ان کے زمانے میں بعض ایسے واقعات ظہور میں آئے جو کسی دوسری صورت حال میں قوانین طبیعت

کے اھمال یا شکست سے تعبیر کیے جاسکتے تھے۔ مثلاً ان کے لیے پہاڑ کو اٹھا دیا گیا، زمین سے چشمے پھوٹ نکلے، اور سمندر نے انہیں راستہ دے دیا۔ حضرت موسیٰ میں دو ایسی صفتیں جمع ہوگئی تھیں جو ان کے بعد سے لےکر ما قبل اسلام تک پھر کسی نبی کو بیک وقت میسر نہ آئیں۔ یعنی وہ ایک معلم بھی تھے اور صاحب اقتدار بھی۔ (البتہ ایک امتیازی خصوصیت جو پیغمبر اسلام کے سوا کسی اور نبی کے حصہ میں نہیں آتی یہ تھی کہ آپ نے جن علوم اور احکام کی تعلیم دی ان کی تمام جزئیات کو پورے نظم کائنات نے طلب کیا تھا اور سارا نظام وجود ان کے لیے مستعد اور مقتضی ہوا تھا۔ بالفاظ دیگر اسلامی تعلیمات نے وجود میں آنے سے پہلے عالم مثال میں پرچھائیاں ڈالی تھیں۔ اس کے برخلاف دوسرے تمام انبیاء کی تعلیمات میں کچھ ایسے عناصر شامل تھے جو وجود میں آنے سے پہلے متمثل نہیں ہوسکے تھے۔ اور اس دعوی کا اطلاق حضرت موسیٰ پر بھی ہوتا ہے۔ اسلامی تعلیمات کی ایک دوسری خصوصیت جس کو شاہ صاحب نے یہاں پر بیان کیا ہے سننے والے کے دل کے اندر اس کی وسعت اور قابلیت کے مطابق ان کے نفوذ اور تاثیر سے عبارت ہے۔ یہ چیز بھی اسلام کو دوسرے تمام انبیا کی طرح حضرت موسیٰ کی تعلیم سے بھی ممتاز کرتی ہے)۔ تفہیمات ۱ : ۷۵)۔

حضرت ابراہیم کے زمانے تک تعلیمات نبوی میں اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کا بیان ہوا کرتا تھا۔ لوگوں کو بتایا جاتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعلیٰ ہیں، اس کی رحمت عام ہے اور انسانی زندگی اور عالم طبیعی کا وجود اس کی رحمتوں کا اور قدرتوں کا شاہد ہے۔ حضرت موسیٰ کے زمانے میں اس بیان میں ایام اللہ کا تذکرہ بھی شامل ہوگیا۔ اب لوگوں کو یہ بتایا جانے لگا کہ ان سے پہلے جن انسانوں نے اللہ کی اطاعت قبول کی تھی وہ کامران اور سرفراز ہوے اور جن لوگون نے اللہ کو بھلادیا اور اس کے احکام کو ٹھکرادیا انھوں نے گویا خود ھی اپنے پاؤں میں کلھاڑی ماری (حجۃ ۱ : ۵۵)۔ اس کے علاوہ حضرت موسیٰ کے زمانے میں حنیفی ملت کی شریعت

میں جن باتوں کا اضافہ کیاگیا ان میں تین احکام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اولاً اب لوگوں کے لیے اونٹ کا گوشت اور دودھ حرام کردیا گیا۔ ثانیاً انہیں یوم سبت کا احترام کرنا سکھایا گیا۔ ثالثا اب زانی کے لیے یہ سزا مقرر ہوئی کہ اسے سنگسار کردیا جائے۔ پہلے حکم کے ساتھ ایک پوری تاریخ وابسطہ تھی۔ دراصل توراۃ کے نازل ہونے سے پہلے بنی اسرائیل پر کھانے پینے کے معاملے میں کسی قسم کی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی تھی۔ پھر جب حضرت یعقوب کا زمانہ آیا تو ایک دفعہ بہت سخت بیماری کی حالت میں انہوں نے منت مانی کہ اگر وہ صحت یاب ہوگئے تو اس غذا سے پرہیز کریں گے جو انہیں سب سے زیادہ محبوب تھی۔ اس عہد کے مطابق صحت پانے کے بعد انہیں اونٹ کے گوشت اور دودھ سے محروم ہونا پڑا۔ ان کی اولاد نے اس پرہیز کی عادت کو نباہا۔ اور بعد کی نسلوں کے لیے تو یہ قاعدہ اتنا اہم بن گیا کہ اب لوگ اس غذا سے رغبت رکھنے والے پر انگلیاں اٹھاتے تھے۔ اس کشمکش کو دور کرنے کے لیے توراۃ میں حتمی طوّر سے اس غذا کی تحریم نازل ہوئی (حجۃ ۱ : ۸۸)۔ دوسرا حکم جس کا تعلق یوم سبت سے تھا یہودیوں کے اس عام عقیدے سے مناسبت رکھتا تھا کہ اللہ تعالی نے چھ دن میں زمین و آسمان بنائے اور ساتویں دن آرام کیا۔ رہا زانی کو سنگسار کرنے کا حکم، تو اس کی حیثیت ایک ایسے قاعدے کی سی ہے جس کے نفاذ کی ضرورت اس قدر شدید ہوگئی ہو کہ اس کے اندر بہت سی باریکیوں کا اہتمام نہ کیا جا سکے۔ (شریعت موسوی اور شریعت محمدی کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے شاہ صاحب کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ کے زمانے تک احکام میں اتنی باریکی اور جزو رسی نہیں آئی تھی کہ زانی عورت کو سزا دینے کے وقت اس امر کا اعتبار کیا جاتا کہ اس کی شادی ہوچکی تھی یا اپنے اس فعل سے پہلے وہ کنواری تھی۔ اسی طرح شریعت موسوی میں یہ آسانی بھی نہ تھی کہ جان کے بدلے جان لینے کی بجائے خون بہا لے کر معاملہ کو ختم کردیا جاتا)۔ بحیثیت مجموعی، شریعت موسوی کے سب احکام میں

بنی اسرائیل کے مزاج اور زندگی کے حالات کا اس قدر مکمل طور سے لحاظ کیا گیا تھا کہ ان میں بعض حکم تو ایسے تھے کہ اگر ایک خاص قسم کی صورت حال پیش نہ آتی تو وہ بھی نازل نہ ہوتے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ محرم کے مہینے کی دس تاریخ کا روزہ یہودیوں پر اس لیے فرض کیا گیا کہ اس دن حضرت موسی بنی اسرائیل کو فرعون کے استبداد سے چھڑاکر لے گئے تھے۔ ایک دوسری مثال یہ ہے کہ جب بنی اسرائیل نے گائے کی قربانی کے بارے میں طرح طرح کی باریکیاں پیدا کردیں تو ان پر نازل ہونے والے حکم میں بھی انہیں باریکیوں کے جواب میں زیادہ سے تخصیص اور تشدد سے کام لیا گیا۔ شروع میں جب ان سے کہا گیا تھا تو وہ جس قسم کی گائے کو بھی لاکر قربانی کردیتے اس سے کام چل جاتا۔ لیکن انہوں نے پوچھنے میں زیادتی کی، اور بال کی کھال نکالنے لگے۔ لہذا بتانے والے نے بھی اپنے لفظوں کو ناپ ناپ کر اور تول تول کر ادا کیا (حجة ١: ٩)[1].

حضرت موسیٰ کے بعد حضرت داود کی نبوت اس وجہ سے قابل ذکر ہے کہ انہوں نے نوامس یا قوانین کے اساسی کے اساسی اور عالم گیر اصولوں کی دریافت کا اہتمام کیا۔ حضرات انبیاء کے وارث ہونے کی حیثیت سے انہوں نے اس قسم کے اجتہاد کے قاعدے اور خلافت کے طریقے کو منصب نبوت کا ایک جزو بنادیا (تفہیمات ١: ٧٦).

پھر حضرت عیسیٰ کا زمانہ آیا. انہوں نے قوانین کے مسئلے پر توجہ صرف نہ کی (جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قوانین کے اصول ان کی نظر میں کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے۔ اس لیے کہ حضرات انبیاء کی شان یہ ہے کہ ان کی تعلیم ہر اس چیز کا احاطہ کرلیتی ہے جس کو وہ اہم سمجھتے ہیں، لہذا کسی چیز کا ان کی تعلیم میں شامل نہ ہونا ان کی دانست میں اس چیز کے ناقابل اعتناء ہونے کی دلیل ہے)۔ لیکن اس سے ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ حضرت عیسیٰ قوانین اور شرائع کی تخفیف کرنے والے تھے چاہے وہ اپنی تعلیم میں ان چیزوں کا شمار

ضروری سمجھتے ہوں یا نہ سمجھتے ہوں، لیکن بحیثیت ایک نبی کے ان کے بارے میں یہ ادعا ناقابل قبول ہوگا کہ وہ نوع انسانی کو بحیثیت مجموعی قوانین اور شرائع کا مکلف نہیں سمجھتے تھے (تفہیمات ۲ : ۱۵۵، ۱ : ۲۲).
اور جو کوئی قوانین اور شرائع کی اس عام حیثیت کو تسلیم کرلیتا ہے وہ احترام قانون کی ذمہ داری سے عہدہ برا ہوجاتا ہے۔ در اصل حضرت عیسیٰ کو قوانین کا منکر وہ (یہودی) لوگ کہتے تھے جو ان کی نبوت کی تکذیب کرتے اور کبر و عناد کی بنا پر قوانین اور شرائع کا سوال اٹھاکر آنحضرت کی آزمائش کرنا چاہتے تھے۔ (شاہ صاحب کا خیال ہے کہ ان یہودیوں سے حضرت عیسیٰ کی جو توہین سرزد ہوئی اس کی[1] ایک مثال ان مسلمانوں کے قول میں بھی ملتی ہے جو کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب جب حضرت عیسیٰ اس دنیا میں دوبارہ آئیں گے، تو پیغمبر اسلام کے امتی بن کر رہیں گے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ خود ایک جلیل القدر نبی ہیں اور ان کا مرتبہ پیغمبر اسلام کے امتیوں سے کہیں زیادہ بلند ہے۔ چنانچہ یہ کہنا سوء ادب ہے کہ حضرت عیسیٰ کے امتی ہوں گے۔ ہاں، شاہ صاحب اس بات کو ماننے کے لیے تیار ہیں کہ اس دنیا میں واپس آنے کے بعد حضرت عیسیٰ قرآنی تعلیمات کی اسی طرح سے تبلیغ کریں گے جس طرح پیغمبر اسلام نے کی تھی)[2].

حضرت عیسیٰ اس قسم کے نبیوں میں سے ہیں جنھیں ہادی یا مزکی یا کامل کہا جاتا ہے (الدور ص ۱۷۵). ایک حادی کی حیثیت سے ان کا دل تمام انسانوں کی طرف اس طرح سے ملتفت ہوا جس طرح سے مقناطیس کی سوئی ایک خاص سمت میں مڑ جاتی ہے۔ ان کے الفاظ کے اثر سے لوگوں کی زندگی بدل گئی۔ چنانچہ ان (لوگوں) پر سکینت کا نزول ہوا اور وہ بھلائی کی جستجو کرنے لگے اور اللہ سے لو لگانے لگے۔ حضرت عیسیٰ نے انہیں یہ تعلیم دی تھی کہ عالم آخرت میں انسانوں کو جو لذتیں مل سکتی ہیں ان کی نوعیت روحانی ہے۔ وہ جس (آسمانی) زندگی کا نام لیتے تھے اس کی حیثیت یہ نہیں تھی کہ وہ مختلف انسانی افراد کی سعادتوں

کا مرکب یا مجموعہ ہو. ان کے نزدیک تو یہ زندگی اس حالت سے عبارت تھی جب انسانی افراد کی انا (Ego) اس انانیت کبریٰ سے متصادم اور متعارض نہیں رہے گی جو عالم اقدس میں رواں دواں ہے. اس تصور کے تحت، حضرت عیسیٰ نے «باپ» اور «بیٹا» جیسے لفظوں کا استعمال کیا ہے، اور ایک مقام پر یہ وعدہ کیا ہے کہ اس دنیا سے رحلت کے بعد جب وہ آسمانوں سے بھی پرے جا پہنچیں گے تو وہ اپنے «باپ» کے پاس بیٹھیں گے اور اس کے اذن سے انسانوں کی شفاعت کریں گے (تفہیمات ۱ : ۱۱۸ ـ ۱۱۷).

شاہ صاحب نے تاریخ کی جو تقسیمیں کی ہیں ان میں سے پہلی قسم (یعنی تاریخ انبیاء) حضرت عیسیٰ کے تذکرے کے ساتھ ختم ہوتی ہے. اب ہم تاریخ اسلام کی طرف آتے ہیں. یہ نیا باب (یا متعدد ابواب کا نیا مجموعہ) حضرت محمد کے تذکرے سے شروع ہوتا ہے. لیکن آنحضرت کے تذکرے سے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ ان کے اور حضرت عیسیٰ کے درمیان تاریخ کا جو دور گذرا وہ جاہلیت کی تیسری مثال ہے. پہلا دور جاہلیت وہ تھا جس کا حضرت نوح نے مقابلہ کیا تھا، اور جو ارتفاقات کے مکمل طورسے معطل یا باطل ہوجانے سے عبارت تھا. دوسرا دور جاہلیت وہ تھا جس کا تدارک حضرت ابراہیم نے کیا اور جس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے اندر ارتفاقات اور اقترابات کی جدائی ہوگئی تھی. اب اس تیسرے دور جاہلیت میں یہ ہوا کہ دنیا کی تمام ملتیں اپنے اصول اور مقاصد سے ہٹ کر دور جا پڑیں اور پھر ان کے ذاتی امتیازات خلل پذیر ہونے لگے. یونان، ایران، ہندوستان اور ترکستان میں ستارہ شناسوں کی، معتقدین طبیعت کی اور مجوسیوں کی ملتیں گڈ مڈ ہوکر رہ گئی تھیں. یہودی اپنی مذہبی کتابوں میں کتر بیونت کرتے تھے اور انہیں نئے نئے معنی پہناتے تھے. عیسائیوں کے یہاں رہبانیت اور عبادت مسیح کا رواج شروع ہوگیا تھا اور ان کے مذہبی پیشواؤں کی اس طرح سے تعظیم کی جاتی تھی جس طرح آدمی کو صرف

اللہ کی تعظیم کرنا چاہیے (البدور ص ۱۸۹) ملک عرب میں بنی اسماعیل کچھ عرصہ تک تو حنیفی ملت میں شامل رہ لیے تھے ، لیکن جب سے ان کے درمیان عمر و بن لحی کا ظہور ہوا تھا اس وقت سے انہوں نے بت پرستی اختیار کرلی تھی (حجۃ ۱ : ۱۲٤) .

حضرت محمد سلسلۂ نبوت میں آخری «فاتح» کی حیثیت سے آئے . انھوں نے وھی کام کیا جو حضرت موسیٰ نے کیا تھا . البتہ دونوں میں فرق اس اعتبار سے ھے کہ حضرت موسیٰ آخری نبی نہیں تھے (اردو ترجمہ خیر کثیر ص ۱۵۲) . حضرت محمد نے حنیفی ملت کی نئے سرے سے تنظیم اور تشکیل کی . اس اعتبار سے وہ ارتفاق ثانی کے مؤسس تھے . اس کے علاوہ انھوں نے اپنے وقت کی دو بڑی سیاسی طاقتوں کی گمراھیوں کو دیکھ کر ایک ایسی تحریک کا آغاز کیا جو ان طاقتوں کو ملک عدم تک پہنچا آئی . اس اعتبار سے آنحضرت ارتفاق رابع کے مؤسس تھے اور ان کی شروع کی ہوئی تحریک خلافت کبریٰ سے عبارت تھی . آنحضرت کی تعلیم لوگوں کے دلوں میں اس طرح سے نفوذ کرتی تھی گویا کہ وہ پہلے سے اس کے لیے مستعد اور اس کے طالب تھے ، اور اس تعلیم میں وہ امور باطن بھی شامل تھے جو حضرت عیسی کی تعلیم کا طرۂ امتیار رہ چکے تھے . ان سب باتوں کی بنا پر ، آنحضرت (محمد) تمام انبیاء کے کمالات کے جامع تھے . ان کے بعد نبوت کا سلسلہ ختم ہوگیا . البتہ ان کی ذات سے ایک دوسرے سلسلے کا افتتاح ہوتا ھے . یہ سلسلہ ولایت کا ھے جس کے چلانے والے (حضرات انبیاء کی طرح انسانی زندگی کی اصلاح کرنے کی بجائے) انسانوں کو خود فراموشی اور فنا کی تعلیم دیتے ھیں (ایضا ص ۱۲٤ ـ ۱۲۳ اور تفہیمات ۱ : ۷٦).

پیغمبر اسلام چاروں ارتفاقات کا اور اقترابات کا علم رکھتے تھے ، اور اس علم پر ان کے کارنامے شاہد ھیں . اگر ہم کسی شخص سے یہ کہیں کہ خواجہ حافظ جنھوں نے ایک عظیم الشان دیوان ھمارے لیے چھوڑا ھے ، فن شعر کے قواعد سے ناواقف تھے اور غزل گوئی کے اصطلاحی

امور کو نہیں سمجھتے تھے ، یا اگر ہم اسے بتائیں کہ ابن سینا جس کی تصنیف « قانون » ساری دنیا میں مشہور ہے ، علم طب سے بہرہ مند نہیں تھا اور ان راہوں سے نہیں گذرا تھا ، جنہیں مسائل طب کی تحقیق کرنے والے چھان ڈالتے ہیں ، تو ہماری بات اس قابل نہیں ہوگی کہ کوئی سنجیدہ اور معقول آدمی اس پر کان بھی دھرے[5] یہی حال اس شخص کی بات کا بھی ہوگا جو حضرت محمد کے ہاتھوں سر انجام ہونے والے کمالات کو دیکھے لیکن آنحضرت کو ان علوم کا مالک نہ سمجھے جو ان شاندار چیزوں کے اندر متضمن ہیں[6] اس کے علاوہ ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا چاہئے کہ آنحضرت نے جس شریعت کو نافذ کیا تھا اس کے نفاذ کے سلسلے میں بسا اوقات کشت و خون بھی ناگزیر ہوگیا تھا اب صورت یہ ہے کہ « اگرچہ قتال بنی آدم فی نفسه بری چیز ہے لیکن اس بری چیز کا اختیار کرنا اس لیے جائز ہوگیا تھا کہ اس کے ذریعہ سے شریعت کا نفاذ ہو جو اپنی جگہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کی ایک دلیل ہے » (ازالۃ الخفاء ۱ : ۲۸٤) یعنی رسول اللہ کے علوم اور مقاصد (جنھوں نے شریعت میں مجسم شکل اختیار کی ہے) صرف ایسی چیز ہیں جن سے ہم مخالفین اسلام کے خلاف استشهاد کرسکتے ہیں[7].

رسول اللہ حنیفی ملت کے وارث تھے آپ نے اسے لے کر ان اسقام سے پاک کر دیا جو اس کے اندر سرایت کرگئے تھے ، اور پھر اس کی روشنی کو دور دور تک پھیلا دیا اس کام کے پہلے حصے میں آپ کی توجہ ارتفاق ثانی کے مسائل پر مرکوز رہی . اس ارتفاق کی اصلاح میں آپ نے معاصر ملتوں کے طریقوں سے اعراض کیا اور خود اپنی تعلیمات کی بنا انسانوں کے دائمی اور عالمی خصائص پر رکھی اور اس کے اندر ان وسیع تجربات سے استشهاد کیا جو سب انسانوں کے سب سے زیادہ منفعت بخش تجربات ہیں . اس کے علاوہ آپ نے ارتفاق ثانی کے اصولوں کو کچھ اس طرح سے بیان کیا کہ انہیں اختیار کرنے والے اسی فعل کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے تقرب کے مشتاق بھی ہوگئے . (شاہ صاحب

نے اسی سلسلے میں احکام شریعت کی پانچ مشہور و معروف قسموں کا، یعنی واجب و «کمال افزا» و مباح و مکروہ و حرام کا استخراج کیا ھے اور انھیں میں ایک چھٹی قسم تعزیرات کی بھی شامل کردی ھے۔ گویا پہلی پانچ قسموں کا تعلق ان احکام سے ھے جو ارتفاق ثانی کے مسائل کا حل پیش کرتے ھیں، اور چھٹی قسم کا تعلق ان احکام سے ھے جو سابق احکام کی تائید کرتے ھیں۔ اس طرح بحث ارتفاق ثانی سے ارتفاق ثالث کی طرف منتقل ھوتی ھے (دیکھیے البدور ص ۱۹۹ - ۱۹۸)۔ اسی کے ساتھ ساتھ رسول اللہ نے «رسوم» کی اصلاح بھی کی۔ آپ کے ھاتھوں سے اصلاح پانے کے بعد یہ رسوم یا تو اقترابات کے وسائل میں تبدیل ھوگئیں، یا ان کے اندر اس اعتبار سے ایک نئی معنویت پیدا ھوگئی کہ اب وہ انسانوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کی مصلحتوں کی حامل تھیں۔

تیسرے ارتفاق کی اصلاح کے سلسلے میں رسول اللہ کے طرز عمل کی متعدد خصوصیات تھیں مثلاً آپ نے مظلوم افراد کی داد رسی کی۔ دوسرے یہ کہ آپ نے لوگوں کے درمیان اٹھ کھڑے ھونے والے جھگڑے چکائے۔ تیسرے یہ کہ آپ نے ان لوگوں کی روک ٹوک کی جو دوسروں پر ظلم کرتے تھے یا جو اللہ تعالیٰ کے شعائر کا استخفاف یا مخالفت کرتے تھے۔

چوتھے ارتفاق کی اصلاح یا تکمیل رسول اللہ کے ھاتھوں اس طرح سے ھوئی کہ آپ نے اس ارتفاق کو گذشتہ زمانوں کے «خلفاء» (یعنی بانیان ارتفاق رابع مثلاً سکندر یونانی) کے مقابلے میں زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ چلایا اور اسے دین حنیفی کا تابع بنا دیا۔

مذھبیت کے کچھ تقاضے تو ایسے تھے جو ارتفاقات کی تکمیل یا اصلاح کے دوران ھی میں رسول اللہ کی توجہ کا مرکز رھے۔ (شاہ صاحب انھیں کو اقترابات کا نام دیتے ھیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ وہ تقاضے ھیں جو انسان کو ارتفاقات کی تکمیل کے دوران میں غلو یا «ترفہ» کی زیادتی سے باز رکھ سکتے ھیں) لیکن کچھ مذھبی تقاضے ایسے ھیں

تھے جو ارتفاقات کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں (شاہ صاحب ان کی طرف توجہ کرنے کو «احسان» سے تعبیر کرتے ہیں) . آنحضرت نے لوگوں کو ان کی طرف بھی متوجہ کیا . چنانچہ آپ نے انہیں سکھایا کہ کس طرح آدمی شیطان کے فریب سے یا عذاب قبر سے یا یوم آخرت کی آزمائشوں سے بچ سکتا ہے .

سیرت نبوی اور خلافت راشدہ کے واقعات کو بیان کرنا اور ان واقعات کے معانی کا تجزیہ کرنا مسلمان کے لیے ساری عمر کا کام ہے . چنانچہ شاہ صاحب نے بھی ان دونوں کاموں پر اس قدر توجہ صرف کی ہے کہ وہ بجائے خود بحث کا ایک مستقل موضوع بن سکتی ہے ، بہر حال موجودہ مضمون (کے متن اور حواشی) میں سیرت اور خلافت کے وہ تمام مسائل مذکور ہوچکے ہیں جن کا تعلق شاہ صاحب کے یہاں عمل تاریخ کی صورت (Form) نگاری سے ہے . چنانچہ اب ہم ان مسائل کی زیادہ باریک تفصیلوں میں نہیں جائیں گے . البتہ چند عام قسم کی باتوں کا اظہار اب بھی ضروری ہے . پہلی بات یہ ہے کہ سیرت نبوی کے ساتھ ساتھ خلافت راشدہ کے بیان میں بھی شاہ صاحب کتب حدیث سے (استفادے اور استشہاد کا) وہ کام لیتے ہیں جو اب مؤرخین اسلام کی مختلف ڈھنگ سے منضبط کی ہوئی تصانیف سے لیا جا سکتا تھا . مثلاً وہ حضرت عمر کے انتظام امور کے بارے میں ان اخبار سے استشہاد کریں گے جو امام بخاری یا امام مسلم کی صحیح میں ملتے ہیں (حالانکہ ان واقعات کو علمائے تاریخ زیادہ مسلسل اور مرتب طریقے سے بیان کرتے ہیں اور ان لوگوں کی تصانیف پر شاہ صاحب کا علمی تبحر محیط بھی ہے) . اس طرز کار کی توجیہ دو طرح سے ممکن ہے . اولاً ہم اس حقیقت کی طرف اشارہ کرچکے ہیں کہ شاہ صاحب کی تصانیف میں تاریخی واقعات برسبیل تبصرہ شامل ہوتے ہیں اور ان کا اصلی مقصد یہ ہے کہ وہ از واقعات کے معانی بیان کریں . دوسری بات یہ ہے کہ کتب حدیث کو طرف شاہ صاحب اس لیے زیادہ جھکتے ہیں کہ وہ خود ایک جلیل القد

محدث ہیں اور علم حدیث کو ان کے نظام فکر میں ایک بہت نمایاں جگہ
دی گئی ہے چنانچہ وہ استعمال ہر قسم کے تاریخی مواد کا کرتے ہیں
لیکن استشہاد خصوصیت کے ساتھ کتب حدیث سے کرنا چاہتے ہیں[8] .
عام قسم کے تاریخی مواد سے اس طرح صرف نظر کرنے کا نتیجہ
یہ ہے کہ تاریخ اسلام کے وہ ادوار جو خلافت راشدہ سے بتدریج دور
ہوتے گیے ہیں شاہ صاحب کے یہاں بہت ثانوی طور سے بیان کیے گیے
ہیں . تنقیح معانی سنت[9] کے وہ اصول جن کا شاہ صاحب نے «ازالة الخفاء»
میں تذکرہ کیا ہے ملت اسلامیہ کی سیاسی تاریخ کو بہت متوسع لفظوں
میں جانچنے اور پرکھنے کے لیے تو کام آ سکتے ہیں، لیکن ان کی مدد
سے ہم اس سوال کا جواب نہیں دے سکتے کہ زوال بغداد یا حروب صلیبی
یا ہندوستان کی تاریخ کے اسلامی عہد کی قسم کے تاریخی حوادث کو
شاہ صاحب تاریخ عالم کے ایک مبصر کی حیثیت سے کس طرح دیکھتے
ہیں لیکن پھر بھی (جیسا کہ اس مضمون کے سابق حصوں میں ہم نے کہا
ہے) شاہ صاحب جب سیاسی نقطۂ نظر سے علومی[10] نقطۂ نظر کی طرف
رجوع کرتے ہیں تو انہیں متاخرین کی بہت سی ایسی خصوصیات سے بحث
کرنے کا موقع مل جاتا ہے جنہیں بعض عقیدت مند لیکن غیر ذمہ‌دار لوگ
کسی ایسے ناروا دعوے کے ذریعے سے نپٹانا چاہتے ہیں جس کی مثال
اقبال کے ذیل کے شعر میں ملتی ہے :

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے جسے
بڑھا دیا ہے فقط زیب داستاں کے لیے

شاہ صاحب کی تصانیف میں علوم اسلامی پر جو تبصرہ ملتا ہے اس
میں از روے اصول ان علوم کی تمام اقسام کو شامل کر لیا گیا ہے .
فقہ، کلام اور تصوف کے امتیازات کو مد نظر رکھتے ہوئے شاہ صاحب
علوم اسلامی کی ان تینوں (یعنی « منقول و معقول و مکشوف ») قسموں کا
احصاء کرلیتے ہیں . اس لیے کہ اس جامعیت کے بغیر تطبیق کی وہ کوششیں
کامیاب نہیں ہوسکتی تھیں جنہیں شاہ صاحب نے اپنی علمی بلکہ روحانی

جد و جہد کا بھی نصب العین بنایا تھا ، ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اپنے ذاتی رجحانات کے اثر سے یا خود سرمایہ علوم اسلامی کے مختلف شکلوں اور مقداروں میں دستیاب یا مرتب ہونے کی وجہ سے انھوں نے ہر ایک قسم کو ناپ تول کر بالکل برابر کی مقدار میں اپنی توجہ کا موضوع نہیں بنایا ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم کلام پر حجۃ اللہ البالغۃ (۱ : ۹ ۔ ۱۰) کے مقدمے کے چند صفحوں میں بہت مختصر اگرچہ جامع قسم کا تبصرہ لکھ دینے کے بعد انھوں نے بات ختم کردی ہے ۔ ہم اسی تبصرہ کو نقطۂ آغاز بنائیں گے ۔ اس تبصرے میں منطقی ترتیب اور تاریخی اعتبارات کے تزاحم نے عجیب اشکال پیدا کردیا ہے بہر حال شاہ صاحب نے وہاں پر جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے بالکل ابتدائی دور میں مسلمانوں کے درمیان نظری مسائل پر اختلافات نہ تھے بعد میں جب تفرقہ پڑنے لگا تو دو قسم کے اختلافات ظاہر ہوئے ۔

(الف) آخرت کی زندگی یا عالم غیب کی بہت سی تفصیلات ایسی تھیں جو قرآن شریف میں اور حدیث نبوی میں مذکور تھیں ۔ قبر میں سوال و جواب کا ہونا ، اعمال کا تولا جانا ، پل صراط سے گذرنا ، اللہ تعالیٰ کو آنکھ سے دیکھنا ، یا بزرگان دین کے ہاتھوں غیر معمولی واقعات کا ظہور میں آنا ، یہ سب چیزیں ایسی تھیں جن کے لئے قرآن اور سنت کی تائید موجود تھی اور جن پر بالعموم مسلمانوں کا عقیدہ بھی تھا لیکن اب سوال یہ اُٹھا کہ ان چیزوں کی حقیقت کیا ہے اس کے جواب میں کچھ لوگوں نے یہ قاعدہ بنا لیا کہ ان سب چیزوں کو ان کے ظاہری مفہوم میں قبول کرایا جائے ان کو اس سے کوئی بحث نہ تھی کہ وہ ظاہری مفہوم عقلی أصولوں سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں ۔ ہاں ان لوگوں نے خود بات کہنے یا اپنے مخالفین کا منہ بند کرنے کے لیے عقلی اسالیب بحث کا استعمال کیا ۔ لیکن اس صورت میں بھی ان کا قاعدہ یہ تھا کہ اسالیب (Methods) کے فلسفیانہ مبادی اور متضمنات سے عقائد کا استفادہ نہ کیا جائے یہ لوگ اہل سنت کہلائے ۔

ان لوگوں کے برخلاف کچھ لوگ ایسے تھے جو ظاہری مفہوم سے مطمئن نہیں تھے . انھوں نے تلاش حقیقت کا ذریعہ اس بات کو سمجھا کہ جب ظاہری مفہوم عقلی اُصولوں سے ٹکراتا ہو تو اسے چھوڑ کر تاویل سے کام لیا جائے . چنانچہ انھوں نے مسائل آخرت کی تفصیلات کا یا تو سرے سے انکار کر دیا یا پھر ان کو تاویلات کا موضوع بنایا . مگر ان میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جنھوں نے کہا « ہم ان سب چیزوں کو مانتے ہیں اگرچہ ہم ان کو سمجھ نہیں سکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ عقل ان باتوں کی تائید نہیں کرتی . ہم تو ان پر اس وجہ سے عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہمارے پروردگار نے ان باتوں کی تصدیق کی ہے ، اور دلیل عقل ہمیں بتاتی ہے کہ اس پروردگار پر عقیدہ رکھنا بر حق ہے » .

(ب) مسائل اختلاف کی دوسری قسم کا تعلق ان چیزوں سے تھا جو قرآن و حدیث میں نسبتا جزوی طور سے آئی تھیں (چنانچہ اس اعتبار سے وہ سابق قسم کی چیزوں سے مختلف تھیں جن کے الفاظ اور الفاظ کے ذریعے سے ادا ہونے والے تصورات دونوں منصوص تھے) . ان کی تین شکلیں تھیں :-

اولاً بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ انبیاء اور فرشتوں میں یا حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ میں کس کو کس پر افضلیت حاصل ہے . اس قسم کے سوالوں کا تعلق تاریخی شخصیات سے تھا اور فریقین اپنی اپنی بات کی تائید میں روایات اور منقولات سے تعلق رکھنے والے دلائل پیش کرتے تھے . (ظاہر ہے کہ یہ دلائل منصوص تھے لیکن ان کا موجودہ استعمال غیر منصوص تھا اور یہی ان کی موجودہ شکل کے ادھورے پن کی دلیل ہے) .

ثانیا بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ اسلامی تعلیمات میں جو تصورات شامل ہیں ان کے ساتھ کچھ اور زیادہ بنیادی تصورات پر بھی یقین رکھنا ضروری ہے یا نہیں . مثلاً کسی کا خیال

تھا کہ کائنات کی مخلوقیت کو اسی وقت ثابت کیا جا سکتا ہے جب آدمی ہیولا کے نظریے کی تردید کرے اور غیر منقسم اجزاء (Atoms) کا وجود ثابت کردے ۔ کوئی کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو کائنات کا بلاواسطہ خالق اسی وقت مانا جا سکتا ہے جب آدمی اس نظریے کا رد کردے کہ جو ایک ہے اس سے صرف ایک ہی چیز کا صدور ہو سکتا ہے کچھ لوگ سمجھتے تھے کہ معجزات پر عقیدہ رکھنے والے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ علت و معلول کے درمیان طبیعی تعلق کی عقلی ضرورت کا انکار کردے ۔ اسی طرح سے حشر اجساد کو بعض لوگ اس طرح سے ثابت کرنا چاہتے تھے کہ پہلے اعادۂ معدوم کا امکان تسلیم کرلیا جائے ۔ (اس مثال میں ادھورے پن کی وجہ یہ ہوئی کہ لوگ بعض منصوص اقوال کی تاسیس کرتے تھے اور اس طرح نصوص کے دائرے سے آگے بڑھتے تھے) ۔

ثالثاً بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کیا ہیں اور اس کے بارے میں جو جسمانی تفصیلات (مثلاً اس کا عرش نشین ہونا ، یا اس کے چہرے کا اور اس کی ہنسی کا بیان) آیات و احادیث میں ملتی ہیں ان کا مفہوم کیا ہے ۔ صفات کے بارے میں صورت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کا سننا اور دیکھنا اور اس کی رحمت و بخشش یا غضب تو ایسی چیزیں تھیں جو قرآن و حدیث میں ملتی تھیں ۔ لیکن بعض لوگوں نے ایسا کیا کہ سننے اور دیکھنے کو علم کی حقیقت مطلق سے تعبیر کیا ۔ یا پھر کچھ لوگوں نے سننے اور دیکھنے کے ساتھ زندگی ، علم ، ارادہ ، قدرت اور گویائی (یعنی شخصیت یا Personality کے اجزاء ترکیب) کا اثبات کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے اندر یہ سب صفات بدرجہ اتم موجود ہیں ۔ اسی طرح کچھ لوگ کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ہے اور اس کی سب صفات کی حیثیت اعراض کی سی ہے جو اپنے محل قابل پر کبھی طاری ہوتے ہیں اور کبھی اس سے زائل ہوجاتے ہیں ۔ ان کے بر خلاف کچھ دوسرے لوگ ذات و صفات کے مسئلے کی باریکیوں سے پرہیز کرنے لگے اور انھوں نے یہ رائے قائم کی

که الله تعالی کی جن صفات کا ذکر نص و خبر میں ملتا ھے وہ ان تمام معانی پر محیط ھیں جن کو بہت سے لوگ اس مسئلے میں متاخرین کے انکشافات سے تعبیر کرنے لگے ھیں . اسی طرح جسمانی تفصیلات کے بارے میں بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ ان سے کچھ ایسی چیزیں مراد ھیں جو ان تفصیلات کے ظاھری مفہوم سے بھی زیادہ دور نہیں ھیں اور جن کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر ھو سکتا ھے . مثلاً انھوں نے کہا که عرش نشینی سے تمام کائنات پر قدرت اور استیلاء کا مفہوم لیا جا سکتا ھے اور الله تعالیٰ کے چہرے سے اس کی ذات یا شخصیت مراد ھوسکتی ھے . ان لوگوں کے برخلاف دوسرے لوگوں نے تاویل سے پرھیز کیا اور کھدیا که اس امر کی تحقیق ناممکن ھے که جسمانی تفصیلات سے کیا چیز مراد ھے . گویا یہ لوگ کسی ایسے خریدار کی مانند تھے جو بازار سے کپڑا لے کر آئے اور پھر (اسے استعمال کرنے کی بجائے) اسی طرح سے لپیٹ کر رکھدے جس طرح دوکان دار نے اسے لپیٹ کر اور کس کر باندھا تھا (وطوا ھا قوم علی غرھا)[11] .

اب ھم بتانا چاھتے ھیں که شاہ صاحب نے فقه پر کس طرح سے تبصرہ کیا ھے . علوم اسلامی کا یہ شعبہ ان کے بیان (کلام کے مقابلے میں) زیادہ تفصیل کے ساتھ اور (تصوف کے مقابلے میں) زیادہ منظم طریقے سے تبصرہ کا موضوع بنا ھے .حجة الله البالغة میں شاہ صاحب نے تاریخ فقه کے بارے میں جو کچھ کہا ھے اس کی تفصیل دلچسپ ھے . وہ ھمیں بتاتے ھیں که حجة کی تصنیف سے بہت پہلے وہ اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھنا چاھتے تھے (جو اگر مکمل ھوجاتی تو رسالہ غایة الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف کا نام پاتی) . لیکن جب حجة کی تصنیف شروع ھوگئی تو انھوں نے دیکھا که سابق الذکر کتاب پر کام کو جاری رکھنا انتشار اور خلل کا باعث ھوگا . لیکن انھیں یہ ڈر بھی محسوس ھوا که اگر ادھوری کتاب کو پس پشت ڈال دیا گیا تو شاید وہ ھمیشہ ھمیشہ کے لئے پردہ خفامیں رھےگی .

چنانچه انهوں نے اب تک جو کچھ بھی لکھا تھا اس کو حجة الله البالغة کے اندر ھی شامل کر لیا ۔ اس بھاری بھرکم اضافے نے حجة کے پہلے حصے میں کتاب کے ابواب اور فصول کی مجوزہ تعداد اور ترتیب کو بگاڑ دیا ھے اور (مسائل فقه کے بارے میں) بیان کو اس قدر بڑھا دیا ھے که شاہ صاحب کو خود (کافی حساس لفظوں میں) اس طوالت کا اعتراف کرنا پڑا ھے جو «میری عادت اور میرا ڈھنگ نہیں ھے»[۱۲] ۔

فقه کے بارے میں شاہ صاحب جو کچھ کہنا چاھتے ھیں اس کو سمجھنے کے لیے یه ضروری ھے که ھم ان کے تصور تاریخ حدیث کو بھی ذھن میں رکھیں ۔ ھم اس مضمون میں دیکھ چکے ھیں[۱۳] که وہ حدیث لٹریچر کے اس حصے سے کیا کام لیتے ھیں جو تاریخی واقعات کا احاطه کرتا ھے ۔ اس حصے کے علاوہ ایک دوسرا حصه ایسا ھے جس میں خالص اعتقادی مسائل کا بیان ھے ۔ اس قسم میں شاہ صاحب «متواتر» احادیث کو رکھتے ھیں یه وہ حدیثیں ھیں جن کی (دور صحابه میں) اس قدر کثرت سے روایت کی گئی که اب ان کی صحت پر شبه کرنا بھی ممکن نہیں ھے ۔

اس قسم کی حدیثوں پر کلام الله کے ساتھ ھی ساتھ مسلمانوں کے ایمان کی بنیاد رکھی گئی ھے ۔ تاریخی اور اعتقادی مسائل کے بعد، باقی حدیث لٹریچر زیادہ تر تشریعی (Legislative) ھے ۔ اس میں جو حدیثیں شامل ھیں ان میں کسی کام کے کرنے کا یا نه کرنے کا حکم دیا گیا ھے شاہ صاحب ان میں «مستفیض» احادیث کو رکھتے ھیں ۔ یه وہ حدیثیں ھیں جو غلطی کے احتمال سے اس طرح تو آزاد نہیں ھیں جس طرح متواترات ۔ لیکن جن کو علماء اسلام نے قبول کیا اور پھر ان پر ملت اسلامیه کی اجتماعی زندگی کے عملی مسائل کی تاسیس ھوئی ۔ شاہ صاحب کا خیال ھے که متواتر حدیثوں پر اعتراض کرنے والا گویا نبوت کی مخالفت اور تکذیب کے لئے آمادہ ھوتا ھے ۔ اور مستفیض احادیث پر اعتراض کرنے والا حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کے تبلیغی اور اجتهادی

کارناموں کی اھمیت پر، اور ان کارناموں کے اندر خود نبوت کے حق میں جو شہادتیں مضمر ھیں ان شہادتوں پر خاک ڈالتا ھے (ازالة الخفاء حصه اول ص ۲۸۷ ـ ۲۷۵) . جہاں تک فقه کا تعلق ھے مستفیض احادیث کو اس کے تاروپود سے تعبیر کیا جا سکتا ھے . لہذا فقه کی تاریخ میں ان احادیث پر نظر ڈالتے چلنا بھی ضروری ھے .

فقه کی تاریخی نشو و نما کی تفصیل پیش کرنے سے پہلے یه بہت ضروری ھے که اس کا مفہوم متعین ھو جائے . حجة (۱ : ۱۳۲ اور دیگر صفحات) میں متفرق طور پر جو بیانات ملتے ھیں ان کو یکجا کردینے پر اس علم کی تعریف ذیل کے لفظوں میں دی جا سکتی ھے :

شاہ صاحب کے نزدیک فقه وہ علم ھے جس کا موضوع (۱) ایسی «معقولة المعنی» چیزیں بھی ھیں جو بذات خود اچھی ھیں اور (۲) ایسی چیزیں بھی ھیں جو بالواسطه اچھائیوں کی حامل سمجھی جاتی ھیں . پہلی قسم میں وہ مصالح شامل ھیں جن کا علم انسان کو تجربے یا نظر صادق یا حدس کے ذریعے سے حاصل ھوتا ھے . دوسری قسم میں وہ قوانین شامل ھیں جو مقصود بالذات نہیں ھیں بلکه کسی اور مقصد کے لئے ایک وسیله ھیں، اور جن کا علم مسلمان کو پیغمبر اسلام کے اقوال و افعال کی خبر سے حاصل ھوتا ھے . یه خبر ھمیں بتاتی ھے که پیغمبر اسلام نے کس طرح ان امور کی مقداروں کو یا علامتوں کو یا شرطوں کو یا ارکان کو مقرر کیا ھے جن کے ذریعے سے ھم اچھی چیزوں کے حصول پر یا بری چیزوں سے اجتناب پر قادر ھو سکتے ھیں ساتھ ھی ساتھ اس علم سے ھم یه بھی کہه سکتے ھیں که خود پیغمبر اسلام نے مذکورہ بالا مقداروں یا علامتوں یا شرطوں یا ارکان کی تخصیص کرنے میں کس طرح اجتہاد سے کام لیا ھے . وہ ایک قاعدہ (Postulate) جو علم فقه میں

مسلم ھے (اور جس کے دلائل سے اس علم میں بحث نہیں کی جا سکتی) یہ ھے کہ آنحضرت کا اجتھاد ان صورتوں میں بھی خطا سے بری ھے جب وہ وحی و تنزیل کی تائید سے نہیں، بلکہ اپنی ذاتی صوابدید سے کوئی فیصلہ کرتے تھے، جن احادیث سے علم فقہ میں (آنحضرت کے اقوال و افعال کے بارے میں) استشہاد کیا جاتا ھے وہ ھم تک ایسے مضبوط اور بے عیب ذریعوں سے نہیں پہونچی ھیں جیسے ذرایع قرآن شریف کے حفظ و نقل میں استعمال ھوئے ھیں، بلکہ ان احادیث کی صحت کا مدار اس چیز پر ھے کہ ان کو فرداً فرداً شروع میں کم سے کم تین صحابیوں نے بیان کیا تھا اور پھر بعد میں محدثین کی روزافزوں تعداد نے انھیں صحیح مانا.

سابق تعریف میں وہ تمام ضروری باتیں آگئی ھیں جن سے شاہ صاحب اپنے تصور فقہ میں کام لیتے ھیں. صرف ایک چیز جسے یہاں پر نظر انداز کرنا پڑا ھے یہ ھے کہ شاہ صاحب قوانین فقہ کے جزوی اور کلی معانی یا ان کی اشباح و ارواح کے درمیان تفریق کرتے ھیں. حجۃ (حصہ اول ص ۱۰۳) میں وہ ھمیں بتاتے ھیں کہ ان دونوں چیزوں میں سے پہلی کو رسول اللہ نے کافی تفصیل کے ساتھ بیان کردیا ھے، لیکن دوسری کو آپ نے صرف «علم میں رسوخ رکھنے والے» لوگوں سے کہا ھے، اور وہ بھی مجمل لفظوں میں یا اشاروں کی صورت میں. اس کے علاوہ شاہ صاحب کا خیال ھے کہ ملت اسلامیہ کی تاریخ میں جب کبھی علماء اسلام کی توجہ اصلاح امور پر صرف ھوئی ھے، تو انھوں نے قوانین فقہ کے جزوی اور کلی معنی میں سے اول الذکر پر زیادہ زور دیا ھے. بہر حال اب ھم تاریخ فقہ و حدیث کی تفصیلات کی طرف رجوع کر سکتے ھیں. شاہ صاحب ھمیں بتاتے ھیں کہ فقہ کی تصانیف جن باریکیوں سے اور موشگافیوں سے بھری ھوئی ھوتی ھیں وہ تو متاخرین کا

کارنامہ ہیں ۔ ورنہ رسول اللہ کے زمانے میں یہ ہوتا تھا کہ آپ کسی چیز پر بالفعل عمل کرتے تھے اور صحابہ آپ کے کام کا غور اور احترام کے ساتھ مشاہدہ کرتے تھے ۔ مثلاً آنحضرت جب وضو کرتے تھے تو صحابہ اس کی تمام تفصیلات کو دیکھتے رہتے تھے ، لیکن ان کے ذہن میں یہ سوال پیدا نہ ہوتا تھا کہ اس مجموعہ حرکات میں سے کون سی ایک جزو لاینفک کی حیثیت رکھتی ہے اور کون سی محض ایک داخلی شرط کی ۔ خود آنحضرت اس قسم کے سوالوں کی تصریح نہیں کرتے تھے کہ مثلاً وضوء میں جو چیزیں فرض ہیں وہ چار ہیں یا چھ اور صحابہ آپ سے بہت زیادہ سوالات پوچھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے ۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ رسول اللہ کے زمانے میں جب کبھی لوگوں کے سامنے کوئی مسئلہ آتا تھا یا ان کے درمیان کوئی جھگڑا شروع ہوجاتا تھا تو وہ آپ کے پاس آتے تھے اور طالب ہوتے تھے کہ آپ انہیں مشورہ دیں یا جھگڑا چکائیں ۔ آپ ان کی اس ضرورت کو نہایت اطمینان بخش طریقے سے رفع کردیتے تھے ۔ یا اگر وہ لوگ کوئی اچھی بات کہتے یا کرتے تھے تو آنحضرت اس پر رضامندی کا اظہار بلکہ تحسین بھی کرتے تھے اور اگر ان سے کوئی مذموم چیز سرزد ہوتی تھی تو آپ اس کی گرفت کرتے تھے ۔ مشورہ دینے کی یا جھگڑا چکانے کی یہ کارروائیاں بالعموم بہت سے لوگوں کے سامنے بلکہ بعض بڑے بڑے اجتماعات کے موقع پر ہوتی تھیں ۔ زمانہ گذرنے کے ساتھ رسول اللہ کے ہر ایک صحابی کے پاس ایسی بہت سی مثالیں اکٹھی ہوگئیں جن میں اس نے آپ کو عبادت میں یا عبادت کی تیاری میں مشغول دیکھا تھا ، یا آپ کے مشورے سنے تھے یا آپ کے فیصلوں کا مشاہدہ کیا تھا ۔ اب ہر ایک صحابی کی یہ کوشش تھی کہ وہ ان مثالوں کی تمام تفصیلات کو محفوظ رکھے ۔ چونکہ صحابہ نے رسول اللہ کے اقوال و افعال کو ان کے گرد و پیش کے حالات اور ان کے اندرونی محرکات کے ساتھ مربوط دیکھا تھا ، لہذا اب وہ بعض صورتوں میں رسول اللہ کے مدعا کی

ترجمانی اس طرح سے کرنے لگے کہ آنحضرت کی مثال کو معیار بنا کر انھوں نے چیزوں یا کاموں کے قابل ترک یا قابل قبول ہونے پر حکم لگانا سیکھ لیا . خود ان کے دل پر آنحضرت کے اقوال و افعال کا جو اطمینان بخش اور سکون آور یا محبت انگیز نقش تھا اس کی بنا پر وہ آپ کی مثال کو چیزوں کی اچھائی اور برائی کا معیار سمجھتے تھے . یعنی اس معیار کے حصول میں انھوں نے عقلی استدلال یا ظن و تخمین سے نہیں، بلکہ قلبی تعلق کے تقاضوں سے کام لیا تھا .

پھر رسول اللہ کی وفات کے بعد صحابہ کو مدینے سے دور جانے کا موقع ملا یا ضرورت پڑی . ان میں سے کچھ تو اپنے اپنے وطن کو واپس چلے گئے، اور کچھ مختلف وجوہ سے مدینے کے علاوہ دوسرے شہروں میں یا ملک عرب سے باہر دوسرے ملکوں میں گئے . جو صحابی جس جگہ پہونچا وہاں کے لوگوں نے اسے اپنا رہنما بنا لیا اور اپنی زندگی کے مسائل کو اس کے پاس لے کر آنے لگے . وہ ان کے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا تھا . چنانچہ وہ رسول اللہ کی مثال کو یاد کرتا تھا اور غور کرتا تھا کہ آیا وہ مثال اس کے سامنے پیش کئے ہوئے مسئلے پر منطبق ہوتی ہے یا نہیں . اگر اس مثال سے براہ راست استفادہ ممکن نہ ہوتا تھا تو وہ اجتہاد سے کام لے کر یہ اندازہ کرتا تھا کہ رسول اللہ کی زندگی کا عام طور سے جو ڈھنگ یا رجحان تھا اس کی روشنی میں اس نئے مسئلے کو کس طرح حل کیا جا سکتا ہے .

اب صحابہ کے اجتہادات کی مثالیں متعدد اور متنوع ہونے لگیں . کبھی کبھی بہت سے صحابی ایک ہی مسئلے کو مختلف جگہوں پر مختلف طریقے سے حل کرتے تھے، اور کبھی ایک ہی صحابی ایک ہی مسئلے پر مختلف وقتوں میں مختلف طریقے سے اظہار رائے کرتا تھا . اس قسم کے اختلافات کی چند مثالیں یہاں پیش کی جاسکتی ہیں .

(۱) کبھی کبھی دو صحابی ایک ہی مسئلے سے اس طرح بحث کرتے تھے کہ ان میں سے ایک تو کسی ایسی حدیث سے استفادہ کرسکتا تھا جو خاص

طور سے اس کے علم میں ہوتی تھی، لیکن دوسرا اس حدیث سے آگاہ نہ ہونے کی وجہ سے اپنی ذاتی صوابدید کے سوا کوئی اور معیار نہ رکھتا تھا ۔ اس تفاوت کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی تھیں ۔ مثلاً ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے کسی حدیث سے آگاہ نہ ہونے کی وجہ سے بیوہ عورتوں کے حق وراثت کے بارے میں اجتہاد کیا[۱۵] ۔ بعد میں انھیں ایک حدیث کا علم ہوا جس میں اس مسئلے کو اسی طرح سے حل کیا گیا تھا جس طرح خود انھوں نے اسے حل کیا تھا ۔ چنانچہ ان کا دل مسرت سے لبریز ہوگیا ۔ اس کے برخلاف ایک مثال حضرت ابو ہریرہ کی ہے جنھوں نے روزوں سے متعلق کسی مسئلے پر اجتہاد[۱۶] کیا ۔ بعد میں انھیں ایک ایسی حدیث کا علم ہوا جو اسی مسئلے کا ایک مختلف حل بتاتی تھی ۔ چنانچہ انھوں نے اپنی رائے کو بدل کر حدیث کے مطابق بنا لیا ۔ حضرت ابو ہریرہ کے بر خلاف چند مثالیں ایسے صحابیوں کی ہیں جنھوں نے اجتہاد کیا اور پھر جب انھیں ایک ایسی حدیث بتائی گئی جو ان کی رائے کی تصویب نہیں کرتی تھی، تو انھوں نے حدیث کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھا[۱۷] اور اپنے اجتہاد پر قائم رہے ۔ (۲) صحابہ کے اختلاف کی ایک اور شکل یہ ہوتی تھی کہ دوصحابی جنھوں نے رسول اللہ کو کوئی کام کرتے دیکھا تھا یا کوئی بات کہتے سنا تھا اس امر میں اختلاف کرتے تھے کہ آیا آنحضرت اس موقع پر محض اتفاقی طور سے اس چیز کو کہہ رہے یا کررہے تھے، یا وہ اسے ایک عام قاعدے کا مرتبہ دینا چاہتے تھے[۱۸] ۔ (۳) کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک صحابی کسی حدیث سے آگاہ ہونے کی بنا پر ایک خاص طریقے سے اجتہاد کرتا تھا اور پھر کوئی دوسرا صحابی کسی دوسری حدیث سے استناد کرتے ہوئے یہ ثابت کردیتا تھا کہ اول الذکر حدیث کے سمجھنے یا یاد رکھنے میں کوئی غلطی ہوئی ہے یا اس حدیث کا حکم کسی دوسری حدیث کے حکم سے متعارض یا اس کے ذریعے سے منسوخ ہوچکا ہے ۔

صحابه کے بعد علوم اسلامی کے وارث وہ لوگ ہوئے جو تابعین کہلاتے ہیں. ان کو دو چیزیں وراثت میں ملیں. (۱) رسول اللہ کے اقوال و افعال جنھیں صحابہ نے روایت کیا تھا. اور (۲) خود صحابہ کے اپنے اجتہادات. اگر تابعین کو ان چیزوں کے درمیان کوئی اختلاف نظر آیا تو انھوں نے کوشش کی کہ اس کو رفع کریں. نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کے اجتہاد میں جن چیزوں کے اندر استقلال اور انفرادیت کا مادہ تھا وہ اب تابعین کے لئے بہت زیادہ اہم نہ تھیں. (مثلاً حضرت عمر نے عمار بن یاسر کی روایت کے علی الرغم جو اجتہاد کیا تھا تابعین نے اس کی توثیق نہ کی[۲۰]) تنقیدی صلاحیتوں کے اس قسم کے استعمال نے خود تابعین (میں سے سب سے زیادہ ممتاز افراد) کو مختلف «مذاهب» کا بانی یا رهبر بنادیا. اب عالم اسلام کے بڑے بڑے شہروں میں اس طبقه کا ایک نہ ایک فرد لوگوں کا معلم تھا. مثلاً مدینے میں پہلے سعید بن مسیب اور سالم بن عبداللہ بن عمر نے قیادت کی اور بعد میں زہری، یحییٰ بن سعید اور ربیعة بن عبد الرحمن نے. شہر مکہ میں عطاء بن ابی رباح کا بول بالا تھا. کوفه ابراهیم نخعی اور شعبی کی تعلیم سے متاثر تھا. اور بصرہ میں حسن بصری، یمن میں طاؤس بن کیسان اور شام میں مکحول علوم اسلامی کی تبلیغ کرتے تھے. ان حضرات میں سے، سعید بن مسیب اور ابراهیم نخعی نے ابواب فقه کی ترتیب قائم کی اور ہر باب میں ان متعلقه اصولوں کو رکھا جو انھوں نے سلف سے سیکھے تھے. سعید اور ان کے ساتھی یہ سمجھتے تھے. کہ حرمین شریفین (یعنی مکہ اور مدینہ) کے لوگ فقه میں سب سے زیادہ محکم اور گہری بنیادوں پر اپنی عمارت قائم کر سکتے تھے. خود سعید نے جس فقه کی تعلیم دی ہے وہ یا تو (صحابیوں میں سے) عبداللہ بن عمر، حضرت عائشه اور ابن عباس کے اقوال اور فتاویٰ سے مأخوذ ہے، یا اس کا مدار ان قاضیوں کے فیصلوں پر ہے جو مدینے میں اس عہدے پر مامور رہے. چنانچہ سعید وغیرہ نے اس قسم کے تمام مواد کو اکٹھا کیا، اور پھر ان سب کی چھان بین کرنے کے بعد ان میں سے

ایسی چیزوں کو منتخب کرلیا جن پر عام طور سے اتفاق کیا گیا تھا۔ اس مواد کے اختلافات جب ان لوگوں کے سامنے آتے تھے تو وہ ان میں سب سے زیادہ دل نشین چیزوں کو پسند کرلیتے تھے۔ اگر بالفعل ظاہر ہونے والے کسی نئے مسئلے پر وہ اس ذخیرے میں سے کسی چیز کو کافی نہیں پاتے تھے، تو پھر وہ مذکورہ بالا صحابیوں کی تعلیمات کے عام ڈھنگ اور طور و طریق سے استنباط کرتے تھے۔ سعید اور ان کے رفقاء کے بر خلاف کوفے کے لوگ ابراھیم نحفی وغیرہ کی قیادت میں حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود جیسے صحابیوں اور شریح جیسے قاضیوں کے فتاویٰ اور فیصلوں سے رجوع کرتے تھے۔ اپنی معلومات کو یہ لوگ بھی اسی طرح سے مدون اور مرتب کرتے تھے جس طرح سے مدینے والے۔

تابعین کے بعد جن لوگوں نے علم کا بوجھ سنبھالا (حملة العلم) انھیں علماء کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ھے۔ فقہ کے ابواب میں سے یہ لوگ وضوء، غسل، نماز، حج، نکاح، اور خرید و فروخت وغیرہ کے مسائل کی تنقیح پر خاص طور سے توجہ صرف کرتے تھے ان کا طریقہ یہ تھا کہ وہ رسول اللہ کی حدیث کی روایت کرتے تھے، قاضیوں کے فیصلوں سے کام لیتے تھے، اور پھر ان سوالات کی تشکیل اور ترتیب کرتے تھے جو ان چیزوں کو سامنے رکھتے ہوئے خود ان کے ذھن میں پیدا ہوتے تھے اور اس تمام تحقیق کے بعد وہ ان مسائل کا حل کرنے کے لئے اجتہاد سے کام لیتے تھے جو بالفعل رونما ہوئے تھے۔ حدیث کی روایت میں ان کا طریقہ یہ تھا کہ وہ صرف ان احادیث ھی سے رجوع نہ کرتے تھے جن کے راویوں کے سلسلے میں کوئی خلل نہ تھا، بلکہ ان (مرسل)، احادیث کی طرف بھی توجہ کرتے تھے جن کو تابعین میں سے کسی شخص نے اس طرح سے روایت کیا تھا کہ وہ اپنے بیان کے لیے کسی صحابی کی سند پیش نہ کر سکتا تھا (جو سلسلہ روایت کے نچلے یعنی راوی کی طرف سے شروع ہونے والے حصے کو مکمل کردیتی) اس کے علاوہ یہ علماء ان روایتوں کو بھی اھمیت دیتے تھے جو صحابہ

پر « موقوف » ہوگئی تھیں (یعنی ان سے آگے بڑھ کر رسول اللہ تک نہیں پہونچائی گئی تھیں) ۔ یہ لوگ جانتے تھے کہ صحابہ نے کسی بات کو رسول اللہ سے منسوب (یعنی ان کی ذات تک « مرفوع ») نہ کرنے میں یا تو احتیاط سے کام لیا ہے یا وہ رسول اللہ کے قول سے کوئی نتیجہ اخذ کر رہے ہیں، ورنہ بہر صورت ان کے قول کی اساس رسول اللہ کی تعلیمات پر ہے ۔ اس طرح سے ان علماء کا یہ دستور بن گیا کہ وہ صحابہ کا احترام کرتے تھے اور ان کے تقدم اور ان کی زیادہ گہری بصیرتوں کو روایت حدیث کے معاملے میں قابل لحاظ سمجھتے تھے ۔ چنانچہ اب جب کبھی دو حدیثوں میں اختلاف اور تصادم ہوتا تھا تو یہ علماء خود محاکمہ کرنے سے پہلے ان اقوال صحابہ پر نظر کرتے تھے جن میں اس اختلاف کو رفع کرنے کی کوشش یا دو حدیثوں میں سے کسی ایک کے مفہوم کی تخصیص ہوچکی ہوتی تھی ۔ جب یہ لوگ خود صحابہ کو مختلف سمتوں میں جھکتا ہوا پاتے تھے تو ان کی نظر میں اس صحابی کا قول قابل ترجیح ٹھہرتا تھا جس کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لئے حالات نے ان (علماء) کو خاص طور سے مائل اور آمادہ بنایا تھا ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنے شہر یا علاقے سے تعلق رکھنے والے صحابی کا قول ان (علماء) کے لئے قابل ترجیح ہوتا تھا ۔

اب حالات اس کام کے لئے سازگار تھے کہ علماء کی توجہ ان چیزوں کی تدوین پر صرف ہو جو مختلف وقتوں میں مختلف جگہوں پر بہت سے لوگوں کی رہنمائی میں اختیار کی جاتی رہی تھیں ۔ چنانچہ بہت سے علماء نے یہ کام شروع کیا ۔ مالک بن انس اور محمد بن عبدالرحمن بن ابی ذئب نے مدینے میں، ابن جریج اور ابن عیینہ نے مکہ میں، سفیان ثوری نے کوفے میں، اور ربیع نے بصرے میں تدوین کا کام شروع کیا ۔ ان سب لوگوں میں مالک بن انس کا مرتبہ اس وجہ سے بلند ہے کہ وہ مدینے کے سارے فقہی سرمایہ پر عبور رکھتے تھے اور « فقہاء صحابہ » (یعنی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عائشہ، ابو ہریرہ، عبداللہ بن

عمر ، عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس) کے فتاویٰ پر ان کے قول کو سند سمجھا جاتا تھا ۔ امام مالک کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ ابراہیم نخعی کے افادات سے مستفید ہوئے تھے ۔ انہوں نے ان افادات کو واقعات اور مسائل پر منطبق کرنے کی کوشش کی اور اس کام میں انہوں نے جس بصیرت اور تدبر کا ثبوت دیا ہے اس کی نظیر ملنا مشکل ہے ۔ خود امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں ابو یوسف سب سے زیادہ مشہور ہوئے ہیں ۔ جب وہ ہارون رشید کے زمانے میں سب سے بڑے قاضی کے عہدے پر مامور ہوئے تو ان کے اثر سے حنفی مذہب کی عراق ، خراسان اور ماوراء النہر میں اشاعت اور ترویج ہوئی ۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں علمی تبحر کے اعتبار سے محمد بن حسن شیبانی کا مرتبہ سب سے زیادہ بلند ہے ۔ وہ حنفی فقہ میں تو دستگاہ رکھتے ہی تھے لیکن اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے امام مالک سے مؤطا کا درس بھی لیا تھا ۔ مالکی اور حنفی مذہب کے ساتھ ساتھ فقہ میں تیسرا مذہب امام شافعی کا ہے ۔ انہوں نے دونوں سابق الذکر مذہبوں کا غور سے مطالعہ کیا اور پھر اس نتیجہ پر پہونچے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے بھی حلقہ بگوش نہیں ہوں گے ۔ خود ان کے اپنے مذہب کی بنیاد نصوص کے نئے سرے سے تفحص پر ہے ، اور اس تنقید پر جس کا ہدف انہوں نے مالکی اور حنفی فقہ کو بنایا ۔ ان کی اس تنقید میں جن تصورات سے کام لیا گیا ہے ان کی پانچ بڑی قسمیں ہیں :-

اولاً امام شافعی کو اس بات پر اعتراض تھا کہ موجودہ مذاہب فقہ میں مرسل اور منقطع حدیثوں سے (یعنی ان روایتوں سے جن کو کسی صحابی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا تھا) کام لیا جاتا تھا ۔ اس قسم کی حدیثوں کا تجزیہ کرنے پر انہوں نے بہت سی ایسی چیزیں پائیں جو بے بنیاد تھیں یا جو دوسری زیادہ اہم اور مستند قسم کی حدیثوں سے ٹکراتی تھیں ۔ چنانچہ انہوں نے یہ قاعدہ بنایا کہ جب تک ان حدیثوں میں چند خاص شرائط کی ایفا نہ ہو انہیں قبول نہ کیا جائے ۔

ثانیاً امام شافعی اس نتیجے پر پہونچے تھے کہ ان کے زمانے تک فقہاء مختلف چیزوں کو ملانے یا تطبیق دینے کے تو قائل تھے لیکن ایسا کرنے کے وقت وہ کبھی ایک قاعدہ استعمال کرلیتے تھے اور کبھی دوسرا اور اس وجہ سے ان کے کام میں یکرنگی اور استقامت نہ تھی۔ اس سلسلے میں مثال کے طور پر امام شافعی اور محمد بن حسن شیبانی کی ایک گفتگو کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ شیبانی کو اہل مدینہ پر یہ اعتراض تھا کہ وہ صرف ایک ہی گواہ کی گواہی کو قبول کرلیتے ہیں اگر اس کی گواہی کے ساتھ کوئی قسم بھی کھا رہا ہو۔ ان کے اعتراض کی اساس اس دعوے پر تھی کہ اس قسم کی گواہی کی تائید میں صرف ایک اکیلے راوی کی روایت ملتی ہے اور پھر اس خبر کے قبول کرنے سے قرآن شریف کے احکام میں تھوڑی سی توسیع بھی لازم آتی ہے۔ لیکن امام شافعی نے ان سے پوچھا کہ کیا وہ یہ قاعدۂ کلیہ اختیار کرنے کے لئے تیار ہیں کہ خبر واحد سے احکام قرآنی میں توسیع نہیں ہوسکتی۔ شیبانی نے اثبات میں جواب دیا۔ اب امام شافعی نے ان کی بات پکڑلی اور ان سے کہا کہ اگر ایسا ہے تو پھر تم خود خبر واحد کی بنا پر احکام قرآنی میں اس توسیع کو کیوں قبول کرتے ہو کہ وارث کے حق میں وصیت نہیں کی جاسکتی۔ اس کا شیبانی کے پاس کوئی جواب نہ تھا۔ غرض یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو دیکھ کر امام شافعی نے نصوص کے استعمال میں استقامت برتنے کے لئے بہت مفصل قاعدے بیان کئے۔ اور ان کا یہ کام اصول فقہ کا سنگ بنیاد ہے۔

ثالثاً شافعی نے یہ دیکھا کہ بہت سی احادیث تابعین تک نہیں پہونچی ہیں اور پھر بھی وہ مسائل متعلقہ میں (حدیث کو خاموش سمجھتے ہوئے) فیصلہ کرچکے ہیں۔ لیکن اب علماء اور محققین کی کوشش سے وہ حدیثیں منظر عام پر آتی جارہی تھیں۔ شافعی نے یہ قاعدہ بنایا کہ اگر کسی شخص نے ایک خاص حدیث سے ناواقفیت کی حالت میں اجتہاد کیا ہے تو چاہے اس کا اجتہاد اس حدیث کے مفہوم سے ٹکراتا بھی ہو، پھر بھی یہ فرض نہیں کیا جائےگا کہ وہ حدیث اس کی نظر میں قابل قبول نہ ہوتی۔ ہاں

اگر وہ صریح لفظوں میں حدیث پر معترض ہے تو ہم حسن ظن سے کام نہیں لے سکتے۔ اس صورت میں امام شافعی کا قاعدہ یہ تھا کہ معترض کا اعتراض اسی کے منہ پر مارا جائے اور حدیث کو بحال کیا جائے۔ (شاہ صاحب دو ایسی حدیثوں کا ذکر کرتے ہیں جن سے ناواقفیت کی مثالیں امام شافعی کے سامنے تھیں۔ ان میں سے ایک «حدیث القلتین» ہے جس میں صاف اور پاک پانی کی کم سے کم مقدار کا تعین کیا گیا ہے اور دوسری «حدیث خیار المجلس» ہے جو خرید و فروخت کرنے والوں کو اپنی نشست کی برقراری کے اندر سودے سے پلٹ جانے کا حق دیتی ہے۔ پہلی حدیث سعید بن مسیب اور زہری کے علم میں نہ تھی۔ چنانچہ مالکی اور حنفی فقہ میں اس کے مفہوم سے مطابقت کا اظہار بھی نہیں ہوا ہے۔ دوسری حدیث امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے علم میں تو تھی، لیکن اس سے «فقہاء صحابہ» باخبر نہ تھے، چنانچہ ان دونوں اماموں نے صحابہ تک اس حدیث کے نہ پہونچنے کو خود اس حدیث کے خلاف ایک قسم کا ثبوت سمجھا۔ امام شافعی نے دونوں حدیثوں کو بحال کردیا۔

رابعاً امام شافعی نے ان لوگوں پر تنقید کی جو صحابہ کے متفرق اقوال سے بھی رجوع کرتے تھے۔ تحقیق کرنے پر یہ پتا چلا کہ صحابہ ان کی طرف اس لئے گئے تھے کہ انہیں کسی خاص مسئلے میں کوئی حدیث نہیں ملی تھی۔ بہر حال یہ بات تو مسلم تھی کہ صحابہ میں اختلافات کو رفع کرنے کا ذریعہ اور معیار یہ تھا کہ رسول اللہ کے قول و فعل سے رجوع کیا جائے۔ چنانچہ امام شافعی نے یہ قاعدہ بنایا کہ اگر حدیث نہ ملنے کی صورت میں صحابہ کے قول کو اختیار کرنا ہے تو شرط یہ ہے کہ وہ قول ایسا ہو جس پر سب صحابیوں کا اتفاق رہا ہو۔ امام شافعی کہتے تھے «صحابہ بھی انسان (رجال) تھے، اور ہم بھی انسان ہیں»۔

خامساً امام شافعی کو اس طرز کار پر اعتراض تھا جسے استحسان کا نام دیا گیا تھا۔ اس کی ایک صورت یہ تھی کہ فقہاء نے بعض احکام کے نفاذ کے لئے چند مواقع کی تخصیص کردی تھی۔ مثلاً سورہ

نساء (قرآن شریف ٦ : ٤) میں حکم دیا گیا ہے کہ جب یتیم بچے صاحب «رشد» ہوں تو ان کے سرپرست ان کا مال انہیں کے سپرد کردیں اب یہ کام آسان نہ تھا کہ ایک ایک یتیم کو دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جاتا کہ وہ صاحب رشد ہے یا نہیں . چنانچہ فقہاء نے استحسان کیا کہ پندرہ سال کی عمر کو سن رشد سے تعبیر کیا جائے اور جب کوئی یتیم اس عمر کو پہونچ جائے تو اس کے حق میں قرآنی حکم کا نفاذ ہو . استحسان کے مخالف اس فیصلے پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ اگر ۱۵ سال کی عمر میں کوئی یتیم در حقیقت صاحب رشد نہ ہوا تو گویا اس کے معاملہ میں «قیاس» (یعنی نصوص سے استخراج) کی بجائے (استحسان کرنے والے) فقہاء کی «رائے» چلےگی . امام شافعی نے رائے اور قیاس کی اس بحث سے آگے بڑھ کر استحسان کے پورے نظریے کی مخالفت کی اور یہ دعویٰ کیا کہ استحسان کرنے والا وہ کام کرنا چاہتا ہے جو صرف شارع کا یا واضع قانون کا حق ہے .

حجة (حصه ۱ : ١٤٧-١٤٤) کے جن صفحات میں شاہ صاحب نے مذاهب فقه کا ذکر کیا ہے ان میں چوتھے (یعنی حنبلی) مذهب کو یا اس کے بانی (یعنی امام احمد بن حنبل) کو شامل نہیں کیا ہے . ویسے شاہ صاحب نے امام احمد کا تذکرہ تاریخ حدیث میں بھی شامل کیا ہے اور مذکورہ بالا صفحات کے فوراً ہی بعد (ص ص ١٥٢-١٤٧) انہوں نے اہل حدیث (مثلاً امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راھویہ) اور اصحاب رائے کا جو مقابلہ کیا ہے اس میں گویا وہ ان مسائل سے دوچار ہوتے ہیں جو فقہ حنبلی کے اجزاء ترکیب ہیں . لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ علماء اسلام اس سوال پر اختلاف رکھتے ہیں کہ امام احمد کو فقہاء میں شمار کیا جائے یا محدثین میں . شاہ صاحب نے مذکورہ بالا صفحات میں تو آنجناب کا ذکر نہیں کیا ہے لیکن پھر بھی یہ خیال صحیح نہیں ہوگا کہ وہ فقہ اور حدیث کے علماء کو اس طرح دور دور اور الگ الگ خانوں میں رکھنے کے لئے تیار ہوں گے .

اب تک شاہ صاحب نے فقہ کی تاریخ میں جن زمانوں کا ذکر کیا ہے ان کی گویا پانچ بڑی قسمیں ہیں ۔ سب سے پہلے رسول اللہ کی زندگی کا دور ہے ، پھر صحابہ کا اور ان کے بعد تابعین کا زمانہ ۔ ان زمانوں کی تعریف کے لئے اس نسبت کا ذکر کافی ہے جو انہیں آنحضرت اور صحابہ یا تابعین (یعنی معاصر اشخاص) سے ہے ۔ لیکن چوتھے دور سے زمانوں کی تعریف ان تحریکوں کے حوالے سے شروع ہوتی ہے ، جنھوں نے ان کے اندر فروغ پایا ۔ چنانچہ چوتھے دور کو شاہ صاحب نے دور روایت کہا ہے ، اور پانچویں کو دور تدوین ، ان دونوں کے اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دور روایت میں (جس کا آغاز شاہ صاحب نے امام مالک سے کیا ہے) انحصار ان روایتوں پر تھا جو مقامی (یعنی کسی شہر یا خطہ کے اپنے ذاتی) مصادر سے حاصل ہوتی تھیں ۔ (در اصل یہ طریقہ اس وقت سے شروع ہوگیا تھا جب صحابہ مختلف دیار و امصار میں جاکر بسے تھے) ۔ اس کے برخلاف دور تدوین میں کوشش اس امر پر مرکوز ہوئی کہ مقامی اختلافات کو نظر انداز کردینے کے بعد فقہ اور حدیث کے مجموعی ذخیرے کو مرتب کیا جائے چنانچہ امام شافعی نے ایک موقع پر امام احمد بن حنبل سے کہا ہے « تم اس علم (حدیث) کو ہم سے زیادہ جانتے ہو ۔ اگر تمہیں کوئی صحیح حدیث ملے تو مجھے ضرور بتا دینا ۔ میں اس کا اتباع کروں گا چاہے اس کی اولین روایت کوفے میں ہوئی ہو یا بصرے میں یا شام میں » (حجہ ۱ : ۱۴۸)

جب مذاہب فقہ قائم ہوچکے تو (یعنی روایت اور تدوین کے بعد) وہ دور آیا جسے شاہ صاحب نے تخریج کا زمانہ کہا ہے ۔ اب علماء جو چیزیں چھوڑ گئے تھے ان کے شاگردوں نے انہیں سے کام لے کر نتیجے نکالنا اور مسائل پر احکام کو منطبق کرنا شروع کیا ۔ یہاں سے اہل حدیث اور اصحاب رائے کے درمیان کشمکش نے زور پکڑا ۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ احکام سے استنباط اور استخراج کرنا بھی رائے پسندی ہے ۔ لیکن اعتدال کی حدوں کے اندر ہو تو یہ کام نہ تو قابل اعتراض ہے اور نہ ایسے

رائے پسندی کا نام دیا جاسکتا ہے ۔ امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ اور خود امام شافعی جیسے بزرگوں نے استخراج اور استنباط سے کام لیا ہے، لیکن ان کو کوئی اصحاب رائے نہیں کہتا ۔ بہر حال تخریج کے کام میں آدمی اعتدال کی حدوں کے اندر بھی رہ سکتا ہے اور ان حدوں سے تجاوز بھی کر سکتا ہے ۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد جو زمانہ آیا، اس میں تخریج تو خوب ہوئی لیکن وہ اعتدال سے خالی تھی ۔ اب لوگوں نے اپنے اپنے فقہی مذہب کی جانبداری شروع کردی ۔ اس دور میں فقہ کے علم سے یہ مطلب سمجھا جانے لگا کہ آدمی اسماءالرجال سے واقف ہو یا روایتوں پر جرح و تعدیل کرسکے یا جدل کے استعمال کے ذریعے سے دوسرے مذاہب فقہ سے بحث و مباحثہ کر سکے، یا اپنے مذہب فقہ کی تعلیمات کو یکجاکرسکے یا ان پر شرح یا ان کا خلاصہ لکھ سکے، یا بالکل فرضی مسائل پر احکام کو منطبق کرنے کا مظاہرہ کرے ۔ یہ سب باتیں اس معیار سے نیچی تھیں جو فقہ کے معاملے میں سلف نے حاصل کیا تھا اور طرہ یہ ہے کہ یہ نیچے درجہ کی چیزیں بھی صرف ممتاز اور سربرآوردہ لوگوں کی دسترس میں تھیں، ورنہ عوام الناس کا تو حال یہ ہوگیا کہ انھوں نے تقلید اختیار کرلی اور وہی « آج » ان کا دستور عمل ہے ۔

حجة (۱ : ۱۵٤) میں شاہ صاحب نے تقلید کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ صدیوں کی تاریخ میں ملت اسلامیہ کے تمام طبقات اور افراد کو ایک ہی لکڑی سے نہیں ہانکنا چاہتے ۔ لیکن پھر بھی ان کی رائے یہی ہے کہ بعد کے اس سارے زمانے میں چند ایک صاحب بصیرت لوگوں کو چھوڑ کر تمام مسلمان علم فقہ کا حق ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں اس لیے کہ ان کے عوام تقلید کے خوگر ہیں اور خواص موشگافیوں کے گویا اس دعوے کے ساتھ وہ تاریخ فقہ کو اس کی (Anti-climax) (« پائے طاؤس ») پر پہونچاکر ختم کرتے ہیں ۔ البتہ بعض دوسری جگہوں (مثلاً اپنی تصنیف « عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید » میں)

انہوں نے حنفی فقه کے نشو و نما پر زیادہ تفصیل سے بحث کی ہے ۔ لیکن ان کی اس تفصیل کو موجودہ تبصرے سے الگ رکھنا چاہئے اس لئے کہ اس تبصرے کی امتیازی شان یہ ہے کہ یہ مذاہب فقہ کے تنوعات کا جامع ہے ۔ بہر حال اب فقہ کو چھوڑ کر ہم تاریخ حدیث کی طرف آتے ہیں (جس کے فقہی احتمالات اور روابط کی طرف ہم اشارہ کرچکے ہیں لیکن جس کو آسانی کی غرض سے ہم نے اب تک موخر کر رکھا تھا) ۔

شاہ صاحب نے کتب حدیث کی پانچ اقسام بتائی ہیں ۔ پہلی قسم میں وہ امام مالک کی موطا اور امام بخاری اور امام مسلم کی صحیحین کو رکھتے ہیں ۔ غالباً وہ اس اعتراض کو اعتناء کے قابل نہیں سمجھتے کہ بعض لوگوں کے نزدیک موطا کو خالص طور پر حدیث کی کتاب کہنا مشکل ہے در حقیقت شاہ صاحب نے حدیث و فقہ کی باہمی نسبت پر اس قدر زور دیا ہے کہ موطا میں احادیث کے ساتھ فتاوی پر بھی امام مالک کی توجہ کا صرف ہونا ، اسے صحیحین کے مقابلے میں رکھنے کے فیصلے کو غلط نہیں بلکہ ضروری ثابت کرتا ہے ۔ شاہ صاحب ہمیں بتاتے ہیں کہ امام شافعی نے اس کتاب کو قرآن شریف کے بعد دنیا کی سب کتابوں سے «اصح» کہا ہے یہی وجہ ہے کہ امام مالک سے اس کا درس لینے کے لیے لوگوں نے مدینے کا سفر اس کثرت کے ساتھ کیا کہ نقل و حرکت کے ذرایع جواب دینے لگے ۔ ان لوگوں میں امام شافعی یا محمد بن حسن شیبانی یا ابن وھب یا ابن قاسم جیسے جلیل القدر فقہاء بھی تھے اور یحییٰ بن سعید قطان یا عبدالرحمان بن مہدی یا عبدالرزاق جیسے محدث بھی، اور ہارون رشید جیسے مشاہیر بھی ۔ سیوطی کی روایت ہے کہ ایک دفعہ ہارون رشید نے امام مالک سے اجازت مانگی کہ موطا کو خانۂ کعبۂ پر لٹکا دیا جائے اور اس سے ساری عباسی خلافت میں ایک عام اور مشترک ضابطۂ دیوانی (Uniform civil code) کا کام لیا جائے لیکن امام مالک نے اس خیال کی تائید نہ کی بلکہ یہ جتایا کہ رسول اللہ

نے صحابیوں نے اسلام کے بنیادی معاملات کے سوا باقی تمام امور میں مختلف راہیں اختیار کی ہیں (اور اس وجہ سے یہ مناسب ہے کہ عباسی خلافت کے تمام حصوں میں لوگ انہیں مختلف الرائے صحابیوں کی پیروی کرتے رہیں جن سے خاص طور پر یا مقامی اثرات کے تحت انہیں عقیدت ہے (رسالۂ انصاف ص ۲۵)[۲۳].

اب صحیحین کو لیجئے ان دونوں کی شان یہ ہے کہ ان کے اندر جس (مرفوع) روایت کو رسول اللہ تک پہونچا دیا گیا ہے اور جس کے راویوں کے سلسلے میں کوئی خلل نہیں ہے، وہ «صحیح» ہے اور مسلمان اسے سر آنکھوں پر رکھتے ہیں (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ ان دونوں کی عظمت اس وقت عیاں ہو سکتی ہے جب انہیں ابن ابی شیبۃ یا طحاوی یا خوارزمی جیسے محدثین کی تصانیف کے مقابلے میں رکھا جائے. اسی سلسلے میں وہ حاکم کی کتاب المستدرک علی الصحیحین کا ذکر کرتے ہیں جس میں مؤلف نے صحیحین کے قاعدوں کو برتنے کی اور پھر ان سے چھوٹ جانے والی حدیثوں کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے. شاہ صاحب کا خیال ہے کہ حاکم نے جن قاعدوں کو برتا ہے وہ بجنسہ وہی قاعدے نہیں ہیں جو امام بخاری اور امام مسلم نے برتے تھے، بلکہ ان میں بہت سی چیزیں ایسی بھی ہیں جو ان دونوں بزرگوں کے اسالیب پر غیر ضروری اور غیر محتاط بلکہ نادانستہ اضافے کی حیثیت رکھتی ہیں.

صحیح البخاری کے امتیازات بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

شروع میں علمائے حدیث نے اس علم کی چار قسمیں کی تھیں.

(۱) سنت یا فقہ جس پر مثلاً امام مالک کی موطا اور سفیان کی جامع مشتمل ہے.

(۲) تفسیر جو ابن جریج کے کام کا موضوع ہے.

(۳) زہد و مواعظ جن پر ابن مبارک نے توجہ کی تھی.

(٤) سیر جس میں ابن اسحاق کا نام مشہور ہے. بخاری نے ان تمام اقسام کو یکجا کردیا. اسی وجہ سے ان کی کتاب کو الجامع الصحیح المسند

کہا جاتا ہے ۔ اس اعتبار سے ان کا کام کسی ایسے شخص کا سا ہے جو اتباع کرے اور ایک ایسے شخص کا سا نہیں جو خود کسی طریقے کا بانی ہو ۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انہوں نے احادیث کے فوائد اور متضمنات کی تصریح کی بھی کوشش کی اور یہ دکھانا چاہا کہ ان کی روشنی میں واقعی مسائل کی ایک کثیر تعداد کو کس طرح سمجھایا یا سلجھایا جا سکتا ہے ۔ اس کام میں وہ ایک نئے طریقے کے بانی ہیں ، البتہ ایسا کرنے کے وقت انہوں نے اس بات کو ضروری سمجھا کہ ان کے اپنے استفادات اور احادیث کے درمیان ایک واضح خط فاصل ہو ۔ چنانچہ احادیث ان کی کتاب کے ابواب کا نفس مضمون ہیں ، لیکن ان کے ذاتی استفادات ان عنوانوں (تراجم) میں سمو دئیے گئے ہیں جن کے تحت انہوں نے ابواب کو ترتیب دیا (تراجم ابواب صحیح البخاری حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ ص ۳-۲)

صحیح مسلم کی خصوصیات یہ ہیں کہ اس کے مولف نے اسی قسم کی (خطا و خلل سے آزاد) حدیثیں لی ہیں جیسی صحیح البخاری میں ملتی ہیں ۔ البتہ امام مسلم نے اس امر کا اہتمام کیا ہے کہ ان حدیثوں کے انتخاب کرنے میں انہیں تمام معاصر اور سابق محدثین کی تائید یا اتفاق حاصل ہو ، اور وہ حدیثیں ایسی ہوں جن کے حوالے سے سنت نبوی کی تحقیق کی جاسکے ۔ اس کے علاوہ صحیح مسلم کی ترتیب بھی ایسی ہے کہ اب جو شخص عربی جانتا ہے اس کے لیے حدیث سے ناواقف رہنے کا جواز باقی نہیں رہا ہے ۔ مثلاً امام مسلم نے ایک ہی حدیث کی مختلف روایتوں کو یکجا کردیا ہے (صحیح البخاری کے مقابلے میں یہ ان کا امتیاز ہے) ۔

دوسرے طبقے کی کتابوں میں شاہ صاحب ابوداود کی سنن ، ترمذی کی جامع ، نسائی کی مجتبیٰ اور امام احمد بن حنبل کی مسند کو رکھتے ہیں ۔ ان کتابوں کو پہلے طبقے کی کتابوں سے نسبت تو دی جاسکتی ہے لیکن یہ اُن کی برابر نہیں ہیں ۔ بہرحال ان کے مولفین کی بات بھروسے کے

قابل تھی ، ان کا مزاج عادلانہ تھا ، ان کا حافظہ قوی تھا ، اور ان کو علم حدیث کے مسائل پر پورا عبور تھا . ان میں سے ابوداود نے وہ حدیثیں جمع کی ہیں جن کو علماء فقہ جانتے اور برتتے تھے . چنانچہ ان کی جمع کی ہوئی احادیث کی ایک قسم کا نام «لین یا صالح للعمل» (یعنی نرم یا قابل تعمیل) بھی ہے . ہر حدیث کو بیان کرنے کے ساتھ وہ یہ بتا دیتے ہیں کہ علماء نے اس پر کس طرح سے عمل کیا ہے چنانچہ غزالی نے تو یہ کہدیا ہے کہ سنن ابی داود کسی مجتہد کے لئے کافی ہے (حجۃ ۱ : ۱۵۱) .

ابوداود کی طرح ترمذی نے بھی استقراء سے کام لیا ہے . لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ صحیحین کے انتخابی قاعدوں کو بھی برتتے ہیں اور پھر جو چیز خاص انہیں کا حصہ ہے وہ یہ ہے کہ ترمذی مختلف دیار و امصار کے صحابہ و تابعین یا فقہاء کے مذاہب کی تفصیلات بھی دیتے ہیں راویوں کے نام ادھوری شکل میں دینے کی بجائے انہوں نے کوشش کی ہے کہ ان ناموں کے تمام اجزاء کو جمع کردیں . ہر حدیث کو بیان کرنے کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتے چلتے ہیں کہ اس کی صحت کا درجہ کیا ہے . ان سب باتوں کو دیکھتے ہوئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ترمذی کا مجموعہ احادیث نہ صرف (سنن ابی داود کی طرح) مجتہد کے لئے کافی ہے بلکہ وہ مقلد کو بھی ضرورت کی تمام باتیں سکھاتا ہے .

امام احمد بن حنبل کی مسند کے متعدد خصوصیات ہیں . ان تمام لوگوں میں جنھیں احادیث فقہ پر دسترس تھی ، امام احمد سب سے زیادہ نمایاں امتیاز کے مالک تھے . ان کی شخصیت سب سے زیادہ موقر ہے ، ان کی روایت کا دائرہ سب سے زیادہ وسیع ہے ، کسی حدیث کی اہمیت کو پرکھنے میں ان کا فیصلہ سب سے زیادہ صائب ہے اور فقہ کے مسائل پر انہیں سب سے زیادہ عبور حاصل ہے . کہا جاتا ہے کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ آیا ایک لاکھ احادیث کو جاننے والا فتوی دینے کا حق رکھتا ہے یا نہیں . انہوں نے نفی میں جواب دیا جب اس تعداد کو

پانچ لاکھ تک پہونچا دیا گیا ، تو انہوں نے کسی شخص کے مفتی ہونے کا صرف امکان تسلیم کیا (ایضاً ص ۱۵۰) ۔

حدیث کے تیسرے طبقے میں شاہ صاحب نے ان مسانید اور جوامع اور مصنفات کو رکھا ہے جو امام بخاری اور مسلم کی صحیحین سے پہلے یا بعد یا انہیں کے زمانے میں لکھی گئیں لیکن جنہیں قبول عام کا مرتبہ نہ ملا ۔ ان میں سے بعض تو اس طرح سے گزھن میں آئیں کہ کسی فقیر یا نجومی یا مؤرخ نے (اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے) ان کے مضامین کا تجزیہ کرنے کی بھی کوشش نہ کی ۔ اس قسم کی کتابوں میں عبدالرزاق ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، طیالسی، بیہقی، طحاوی اور طبرانی وغیرہ کی تالیفات شامل ہیں ۔ یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ ان لوگوں کا کام یکسر نا قابل اعتناء ہے بہر حال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی ہے ۔ ان کے مؤلفین ہراس چیز کو جمع کر لیتے تھے جو انہیں ملتی تھی ۔ دستیاب ہونے والی چیزوں کو پرکھنا، عملی مسائل پر ان کے اثرات کا تجزیہ کرنا اور انہیں منظم شکل میں پیش کرنا ان لوگوں کا کام نہ تھا ۔ (ایضاً ص ۱۳۵ ، ۱۳٤) ۔

چوتھے طبقے میں وہ کتابیں شامل ہیں جو بہت بعد کے زمانوں میں لکھی گئیں ان کتابوں کے مؤلفین نے تیسرے طبقے کی کتب حدیث سے استفادہ کیا ۔ خود ان لوگوں نے اسرائیلیات کی قسم کی چیزیں پڑھی تھیں اور پھر (جان بوجھ کر یا لا علمی میں) انہوں نے ان چیزوں کا پیغمبر اسلام کی تعلیمات سے التباس کیا ۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوا کہ انہوں نے کسی آیت کی تفسیر یا کسی حدیث کی شرح پڑھی اور اس تفسیر یا شرح کو رسول اللہ کا قول سمجھ لیا ۔ اگر کبھی کسی مصنف نے مزید وضاحت کی غرض سے کلام اللہ کی کسی عبارت یا رسول اللہ کے کسی قول کو اپنے لفظوں میں ادا کیا تھا تو ان لوگوں نے اس کو بھی مرفوع حدیث کا درجہ دے دیا ۔ کبھی ان لوگوں کی روایت کی ہوئی

حدیث اس اعتبار سے مستند ہوتی تھی کہ بہت سی مستند احادیث کے متفرق اجزاء کو جوڑ کر اس ایک مرکب حدیث کے سانچے میں ڈھال دیا گیا تھا ۔ اسی دور میں موضوع حدیثوں کی بھی بہتات ہوئی ۔ بلکہ اس جعلسازی کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس دور کی سب سے اچھی چیزیں وہ ہیں جو اپنے اندر صرف ضعف رکھتی ہیں لیکن جھوٹ کی آمیزش سے پاک ہیں ۔ ورنہ اس عہد کی موضوعات تو تاریخ حدیث پر ایک دھبا ہیں ۔ پہلی (ضعیف) قسم کی حدیثوں کا حال معلوم کرنے کے لیے ابن حیان کی کتاب الضعفاء یا ابن‌عدی کی کامل یا خطیب بغدادی یا ابو نعیم یا جوزقانی یا ابن عساکر یا ابن نجار دیلمی کی تصانیف سے رجوع کیا جا سکتا ہے وضع کی ہوئی حدیثوں کا حال ابن جوزی کی کتاب « الموضوعات » اور اسی قسم کی دوسری کتابوں میں ملےگا ۔

شاہ صاحب نے پانچویں طبقے میں ان روایتوں کو رکھا ہے جو ابن الوقت فقہاء صوفیا اور مؤرخین کی زبان پر چڑھی ہوئی ہیں ۔ یہ وہ چیزیں ہیں جنھیں کسی بدبخت نے دیدہ و دانستہ پیغمبر اسلام کے قول کا رنگ دے کر بیان کیا ہے ۔ راویوں کا جھوٹ اور دھوکا اس امر کا مانع نہیں ہے کہ وہ اپنی کج رو ذہانت کو استعمال کرنے کے بعد روایت کو حدیث سے مشابہت دے دیں یا اسناد کا ایک من گھڑت سلسلہ پیش کردیں اسلام میں جن لوگوں نے فتنہ اور گمراہی پھیلائی ہے ان میں یہ جھوٹے لوگ اور ان سے اثر قبول کرنے والے اشخاص سب سے زیادہ گئے گزرے ہیں ۔

شاہ صاحب کے نظریۂ تاریخ کی موجودہ تلخیص میں اب صرف تصوف کا سوال باقی ہے ۔ اس سوال سے انھوں نے اس جامع اور منظم انداز میں بحث نہیں کی ہے جس کی مثال ان کے یہاں فقہ اور حدیث پر تبصرے میں ملتی ہے ۔ پھر بھی انھوں نے تاریخ تصوف کے بہت سے مسائل کی تنقیح کی ہے ۔ ان کی تصانیف میں اس موضوع پر بہت وافر اور بیش قیمت افادات ملتے رہیں ۔ بلکہ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں

جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ صاحب صوفیانہ تجربات سے خود گذرے ہیں . عالم اسلام میں تصوف کی تاریخ بتاتے ہوئے شاہ صاحب رسول اللہ کی زندگی سے ابتدا کرتے ہیں ، اور ان کے نزدیک اس علم کی تعریف یہ ہے کہ خلافت (یعنی خلافت ظاہرہ) کے سوا آنحضرت نے جن امور کی تعلیم دی ہے وہی تصوف کے مبادی ہیں . آنحضرت نے اکثر اپنے صحابیوں کو (مثلا ابو موسیٰ شعری اور ابو ذر غفاری کو) خود انہیں کے قبیلے والوں کے پاس بھیجا تاکہ وہ ان میں اسلام کی تبلیغ کریں اور قرآن اور سنن کی طرف دعوت دیں اس تبلیغ و دعوت کو خلافت ظاہرہ کے مسائل سے کوئی تعلق نہ تھا . چنانچہ ان مسائل سے ممیز ہوکر وہ تصوف کا سنگ بنیاد بنی . (فیوض الحرمین ص ٦٨) اس کے علاوہ یہ بھی واقعہ ہے کہ رسول اللہ لوگوں سے مختلف قسم کے کاموں کے لئے بیعت لیتے تھے . کبھی آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے والوں نے اس بات کا عہد کیا ہے کہ وہ خطرات اور مصائب کے مقابلے میں ثابت قدم رہیں گے . کبھی بیعت کرنے والے یہ عہد کرتے تھے کہ وہ کسی بری عادت کو یا توہم پرستی کے کسی عقیدے کو ترک کردیں گے . مثلا ایک دفعہ انصار میں سے بعض عورتوں نے اس عہد کے ساتھ آپ کے ہاتھ پر بیعت کی کہ اب وہ کسی مرنے والے کے ماتم میں غیر ضروری اور نازیبا طور پر ہنگامہ برپا نہیں کریں گی . اسی طرح ایک دفعہ بعض نادار مہاجرین نے یہ عہد کیا تھا کہ وہ کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلائیں گے . بیعت کی ان مثالوں میں سے بعض نے خلافت ظاہرہ کے لیے سنت نبوی کے وجوہ یا نظائر کو متعین کیا اور بعض نے ان لوگوں کے لیے ایک لائحہ عمل کا کام دیا جو «علم میں راسخ» تھے (القول الجمیل فی بیان سواء السبیل مطبوعہ لاہور بلا تاریخ ص ص ١٦ _ ١٣) .

علم میں رسوخ رکھنے والوں نے سنت نبوی کے جن وجوہ سے استفادہ کیا مجموعی طور پر ان کا نام ولایت ہے اور حضرت علی ابن ابی طالب سلسلۂ ولایت کے فاتح ہیں (دیکھئے گذشتہ حاشیہ نمبر ٤٣)

سلسلۂ ولایت کے قائم رکھنے والوں یا جاری کرنے والوں میں شاہ صاحب نے ایک جگہ (تفہیمات حصہ اول ص ٧٨ _ ٧٦) پر جنید بغدادی ابو سعید اور ابن عربی کا نام لیا ہے ان ناموں کو غالباً وہ اپنی بات کی توضیح اور تمثیل کے لیے گناتے ہیں اور صرف انہیں پر حصر کرنا نہیں چاہتے . چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انہوں نے بعض دوسری جگہوں پر (تفہیمات حصہ دوم ص ٢ : ٢٣٦ ، ٢٢٨ ، ٦٨ ، ٦٧) کچھ اور اکابر کے کارناموں کا بھی تذکرہ کیا ہے (جن میں داود طائی، معروف کرخی، سری سقطی، احمد جام، عبدالقادر جیلانی، ابو الحسن شاذلی، احمد سرهندی، صدر الدین قونوی اور عبدالرحمان جامی جیسے بزرگوں کے اسماء گرامی شامل ہیں) ان سب لوگوں کے کمالات کی بدلتی ہوئی نوعیت کا سرانجام یہ ہے کہ شاہ صاحب تاریخ کے (اپنے وقت تک) بالکل آخری دور میں کسی ایسے شخص کی ضرورت محسوس کرتے ہیں جو اپنے وقت میں دین کا مجدد ہو اور جن لوگوں نے ان کے افکار کا ہمدردی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے ان سے وہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ خود شاہ صاحب کی ذات کو اس اشارے کے مرجع کی حیثیت دیں گے (تفہیمات ١ : ٧٨) .

ان تفصیلات کے علاوہ شاہ صاحب نے «القول الجمیل» (ص ٤١ اور آگے) میں تصوف کے طریقوں کا بھی ذکر کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سب طریقے آدمی کو سکینت حاصل کرنے میں اور بلند تر مقامات کی طرف بڑھنے میں مدد دیتے ہیں، لیکن یہ سمجھنا صحیح نہیں ہوگا کہ ان پاکیزہ مقاصد (یعنی سکینت اور تقرب) کے حصول کا کوئی اور راستہ نہیں ہے . رسول اللہ کے صحابہ نے ان پاکیزہ مقاصد کو حاصل کیا (اور ان کے سامنے یہ طریقے موجود نہ تھے) . اور پھر وہ خوبیاں جو ایسے مقاصد کو حاصل کرنے پر میسر آتی ہیں اللہ تعالی کی ایک نعمت ہیں جو ہمیشہ اس کے بندوں کو براہ راست اس کی قدرت و رحمت کے خزانے سے ملتی ہے . لیکن جو اس نعمت کا مستحق نہیں ہے اس کے لیے یہ طریقے اور سلسلے بھی کچھ نہیں کر سکتے . چنانچہ خواجہ

بہاء الدین نقشبند نے کہا ہے کہ کسی سلسلے میں منسلک ہونے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی خدا سے واصل ہوگیا (ایضاً ص ۱۰۱) .

ان طریقوں میں سے ایک شیخ عبدالقادر جیلانی سے نسبت رکھتا ہے باوجود اس کے کہ یہاں پر مرید کسی شیخ ظاہر سے وابستہ ہوتا ہے اس پورے سلسلے کو اویس قرنی کے روحانی کمالات کے اتباع کا فخر حاصل ہے . اس کے علاوہ قادری سلسلے میں پیر اور مرید کے درمیان بہت گہرے اور مؤثر روابط کا قائم ہو سکنا اس سلسلے کی ایک نمایاں خصوصیت ہے جس کی نظیر مشکل سے ملے گی . دوسرا مشہور سلسلہ نقشبندیوں کا ہے . اس کی امتیازی شان یہ ہے کہ اس کے آداب ان جذبات کی تسخیر اور تہذیب میں مدد دیتے ہیں جو انسان اور جانوروں کے درمیان مشترک ہیں . در حقیقت اس سلسلے میں کسر شہوات کی خصوصیت اس وجہ سے نمایاں ہے کہ شیخ بہاءالدین نقشبند نے ابتدا میں اپنی تعلیم کا مخاطب ترکوں کو بنایا تھا جن کے مزاج میں اصول پرستی اور فرمان پذیری کے عناصر بہت زیادہ قوی اور غالب نہ تھے . تیسرا سلسلہ خواجہ معین الدین چشتی سے منسوب ہے . تاریخی اعتبار سے اس سلسلے کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس کی تعلیمات جس کسی کے سامنے پیش کی جاتی تھیں اس کا دل متاثر ہوئے بغیر نہ رہتا تھا . اس مقبولیت کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے کے پیرو زیادہ تر ھندستان میں پائے جاتے ہیں . جس وقت خواجہ معین الدین چشتی نے تبلیغ و دعوت کی ابتداء کی اس وقت ھندستان والے گویا اپنے نظام زندگی کی خرابیوں اور محرومیوں کی وجہ سے آس لگائے بیٹھے تھے کہ کوئی ایسا شخص آئے جو انہیں بھلائی اور پاکیزگی کی تعلیم دے . چوتھا سلسلہ سہروردیوں کا ہے . شاہ صاحب نے اس کی بہت زیادہ تفصیل بیان نہیں کی ہے . البتہ ایک جگہ (تفہیمات ۱ : ۱۰۳) انہوں نے ضمناً یہ بتایا ہے کہ ایک دفعہ ان کے قیام مکہ کے زمانے میں بعض مشائخ سے گفتگو کے موقع پر یہ بات زیر بحث آئی کہ سہروردی سلسلے کی تعلیمات کی بنیاد ابو طالب مکی

کی کتاب «قوت القلوب» اور غزالی کی کتاب «احیاء علوم الدین» پر ہے. ان چار سلسلوں کے علاوہ شاہ صاحب نے (القول الجمیل ص ۹۰ ـ ۸۸) اس ایک سلسلے کا بھی ذکر کیا ہے جو شیخ احمد سرہندی سے منسوب ہے. بحیثیت مجموعی، ان تمام سلسلوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے بانی «جذب» کی کیفیات میں ڈوبے ہوئے ہوتے تھے چنانچہ وہ اپنے مریدوں کو «فنا» اور «بقا» کی تعلیم دیتے تھے. لیکن زمانہ گذرنے کے ساتھ (بنا کرنے والے حضرات کی وفات پر، یا دیگر وجوہ سے ان کی تعلیمات کے بالائے طاق رکھ دیئے جانے پر) ہر ایک سلسلہ ایک روایتی نظام میں تبدیل ہوتا گیا. اب اس کے عقیدت مندوں کو بھلائی کی تعلیم تو دی جا سکتی تھی، لیکن «فنا» اور «بقا» کی منزلوں سے گذرنا ان کے لیے ممکن یا آسان نہ ہوتا تھا. (تفہیمات ۱ : ۸۵ ـ ۸٤).

حواشی

(۱) قرآن شریف (۲ : ۷۱-٦۷)

(۲) شاہ ولی اللہ خیر کثیر (اردو ترجمہ ص ۱۵۵)

(۵) ایسی بات سے مکمل طور پر بیزاری کے اظہار کے لیے شاہ صاحب کہتے ہیں: سبحانک هذا بهتان عظیم ۲٤ : ۱٦(ازالة الخفاء ۱ : ۵۵)

(٦) یہاں پر دو باتیں قابل ذکر ہیں پہلی یہ کہ آنحضرت کی مثال کو ارتفاق رابع کی ان شکلوں سے ممتاز کرنا ضروری ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالی تدبیر عالم کی مصلحتوں کو خالص طبیعی' تعلیلات پر مؤخر کر دیتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ آنحضرت کے اس طرح سے ذی علم ثابت ہونے کے بعد ان کے علوم اتنی وسعت اور تنوع کے مالک ہوں گے کہ کسی شخص کے لیے ان کا بیان کرنا مشکل ہو جائے گا.

(۷) شاہ صاحب کا روئے سخن ان کی طرف ہے جو اسلام کی عظمتوں کے معترف ہیں لیکن حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کی جانشینی کو اسلامی زندگی میں رجعت قہقری سے تعبیر کرتے ہیں. شاہ صاحب ان لوگوں کو بتانا چاہتے ہیں کہ اگر وہ اسلامی عظمتوں کی تاریخی معیاد کو اس طرح سے گھٹا دیں گے تو پھر اس قیمت کا جواز بھی مشکل سے نکلے گا جو ان عظمتوں کے حصول کے لیے دینا پڑی تھی. وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں

که حضرت ابو بکر اور حضرت عمر پر اعتراض کرنے والے خود اسلامی زندگی کے وقار کو خطرے میں ڈال رہے ہیں (دیکھیے ازلة الخفاء ۱ : ۲۸۷ ـ ۲۷۵)

(۸) خود کتب حدیث سے استفادہ کرتے وقت وہ اس وسیع لٹریچر کی متعدد اقسام کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہیں ۔

(۹) ازالة الخفاء : حصه دوم فصل پنجم ؛ مقصد دوم

(۱۰) جب کسی لفظ کی جمع اصطلاحی معنی حاصل کرنے یا خود ایک چیز سمجھی جانے لگے تو براہ راست اسی سے نسبت بنائی جا سکتی ہے چنانچہ ہم نے علمی کے بجائے علومی کا لفظ استعمال کیا ہے «اصولی» « فروعی » اور « حقوقی » وغیرہ اسی قاعدے کی بعض دوسری مثالیں ہیں ۔

(۱۱) شاہ صاحب کی عبارت مندرجہ حجة ۱ : ۱۰ قابل غور ہے ۔

(۱۲) حجة ۱ : ۱٦۱ نیز دیکھیے ۱ : ۱٤۰ جس کے پہلے اور دوسرے حاشیے میں حجة کے مرتبین نے شاہ صاحب کے تمہیدی بیانات اور ان کے ابواب کی وقیع تعداد میں عدم مطابقت دیکھکر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مصنف کو اپنی اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع نہیں ملا ہوگا

(۱۳) دیکھیے حاشیہ نمبر ۹ اور اس سے متعلق متن ازالة الخفا : حصه دوم فصل پنجم ، مقصد دوم

(۱۵) تفصیلات کے لیے دیکھیے حجة ۱ : ۱٤ اور آگے ۔

(۱٦) ، (۱۷) « طعن فی الحدیث » کے لیے ۔ دیکھیے : حجة ۱ : ۱۸۱

(۱۸) یہ حسن ظن کی وہ مثال ہے جس کو علمی حیثیت سے معتبر ماننے پر امام شافعی کو اعتراض تھا موجودہ زمانے میں بعض مستشرقین صحابہ کے « موقوفات » کے ذخیرے کو « سنت صحابہ » سے تعبیر کرتے ہیں اس نظریے کی سب سے زیادہ مدلل مثال کے لیے دیکھیے :
J. Schacht, *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

جہاں تک لفظ سنت کا تعلق ہے صحابہ کے لیے اس کے استعمال میں کوئی برائی کی بات نہیں ہے ایک مشہور حدیث (دارمی مقدمہ ۱٦) میں کہا گیا ہے « علیکم بسنتی و بسنة الخلفاء الراشدین » ظاہر ہے کہ خلفاء راشدین صحابی تھے چنانچہ اگر وہ صاحب سنت ہو سکتے ہیں تو گویا یہ فضلیت اس طبقے کے لیے ثابت ہوئی جس سے ان کا تعلق تھا ۔

(۲۰) نیز ملاحظہ ہو حجة ۱ : ۱٤۵ جہاں دونوں جگہ اس واقع کو سیوطی کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے اور دونوں جگہ خلیفہ منصور کے ساتھ بھی امام مالک کا اسی قسم کا ایک معاملہ مذکور ہے ۔

عبدالرحمن مشفقی

ڈاکٹر سید امیر حسن عـابدی*

سمرقند[1] اور بخارا کا ہندستان سے بہت گہرا تعلق رہا ہے ، سدیوں سے علماء[1] اور شعرا وہاں سے برابر ہندستان آتے رہے ہیں. انہیں یں سے ایک عبدالرحمن مشفقی بھی ہیں جن کی اہمیت کو تاجیکستان کے صاحبان علم و فضل نے محسوس کرکے ابھی حال میں روشناس کرانے کی کوشش کی ہے.

سب سے پہلے صدر الدین عینی نے اپنی کتاب « نمونہ ادبیات تاجیک»[1] میں مشفقی کا تعارف کرایا. اس کے بعد شاہنشایف (Shahinshoev) نے[2] مشفقی کے کلیات کے دو نسخوں (رقم: ۲۳۹، ٤٤٥) کا ذکر کیا جو آج کل تاجیکستان اکادمی کے شرق شناسی کے شعبہ کے قلمی نسخوں کے ذخیرے میں محفوظ ہیں. ۱۹٤۰ء میں ایک کتاب « نمونہ ادبیات تاجیک»[3] کے نام سے شایع ہوئی جس میں مشفقی کا ایک بڑے شاعر کی حیثیت سے تعارف کرایا گیا ہے. مرزا نترسون زادہ نے بھی اس شاعر پر ایک سیر حاصل مقالہ لکھا ہے. اس کے علاوہ عبدالغنی مرزایف نے بھی اپنی کتاب «ادبیات»[4] میں مشفقی کے کچھ شعر بطور نمونے کے درج کیے ہیں اور لکھا ہے کہ مشفقی کے ادبی کارناموں کا مطالعہ صرف ان کی زندگی

---

(۱) نمونۂ ادبیات تاجیک (مسکو ۱۹۲٦ء)، ص ۱۲۱.

(۲) Shahinshoev : *Some Manuscripts From the Collection of State Public Library in Stalingrad* (Works of Tajik Section of the Academy of Sciences, U. S. S. R., vol. ix, 1938)

(۳) نشریات دولتی تاجیکستان، استالن آباد، ۱۹٤۰

(٤) نشریات دولتی تاجیکستان، استالن آباد، ۱۹٤۰

(*) ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی، ریڈر شعبۂ فارسی دھلی یونیورسٹی.

کے اهم پہلوؤں کو روشن نہیں کرتا بلکه سولہویں صدی کے نصف آخر کی ادبی ماهیت . . . . کو بهی پوری طرح منور کرتا هے[۱]» . ش . حسین زاده نے مجلۂ «شرق سرخ[۲]» ، «تاریخ خلقهای اوزبکستان[۳]» اور «ادبیات وطن[٤]» ع میرزایف نے بهی «سید او مقام او در تاریخ ادبیات تاجیک[٥]» میں اس شاعر کا تعارف کرایا هے. کچھ سال پہلے «منتخبات عبدالرحمن مشفقی[٦]» تاجیکستان سے شائع هوا جس میں ز . احرارف نے ایک مختصر سا مقدمه بهی لکھا هے . ا. بالایرف نے سب سے پہلے مشفقی کے آثار کا اچھی طرح مطالعه کیا . پهر بهی اس شاعر کے کمالات کو اچھی طرح اجاگر نه کیا جاسکا اور ضرورت هے که اس کا اور زیاده مطالعه کیا جائے اس لیے بهی که مشفقی ان شعرا میں هیں جو تاجیکستان سے هندوستان وارد هوئے تهے . تاجیکستان کے فضلا نے صرف اپنے یہاں کے مصادر سے کام لیا هے . اب ضرورت هے که هندوستانی مآخذ کی مدد سے بهی اس شاعر کا مطالعه کیا جائے .

مولانا عبدالرحمن مشفقی اصلاً هرات کے رهنے والے تهے مگر ٩٤٥ھ (٣٩ــ١٥٣٨م) میں بخارا میں پیدا هوئے اور زیاده تر وهیں رهے . اس لیے بخاری کہے جاتے هیں «شمع انجمن» اور «تذکرۂ حسینی» کے مؤلفوں نے ان کو هروی لکھا هے . اور نشتر عشق ، روز روشن ، منتخب التواریخ ، اور مجمع النفائس میں مشفقی کا گهرانا مرو کا بتایا هے .

مشفقی کے بعض اشعار سے معلوم هوتا هے که ان کے والدین بچپن میں هی فوت هوگئے تهے :

باپدر خرسند بودم بیوفائی کرد عمر مهر بر مادر نهادم ، یافت مادر هم وفات

---

(۱) مقدمه منتخبات مشفقی (استالن آباد ، ١٩٥٩)
(۲) مجلۂ شرق سرخ (١٩٤٦م) شماره ٣
(۳) جلد دوم ، نشر اکادمی فنهای ر س س ازبکستان ، تاشکند ، ١٩٤٧
(٤) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ١٩٥٠
(٥) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ١٩٤٧
(٦) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ١٩٥٩

والدین کے انتقال کے بعد مشفقی در بدری کی زندگی بسر کرنے لگے وہاں کے کسی ہنرمندی کی مدد سے زمانہ کے مروجہ علوم میں کمال پیدا کیا. مشفقی نے انہیں ان الفاظ سے یاد کیا ہے « علم حکمت میں وہ جالینوس کی طرح باخبر، ہیئت میں بطلیموس کی طرح بلند اور قرعہ اور علم رمل میں پوری طرح کامیاب تھے . علم حساب میں ان کا علم اس پایہ کا تھا کہ عقلا اس کے تصور سے عاجز اور ذہین لوگ اس کے سمجھنے سے قاصر رہے ہیں[1] » مؤلف «مجمع النفائس» لکھتے ہیں کہ « مشفقی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت بڑے عالم تھے » .

تحصیل علم سے فراغت کے بعد مشفقی نے شاعری کو اپنا اصلی پیشہ بنایا ان کی شاعری کا پہلا دور وہ تھا جو بخارہ میں گذارا.

۹۷۲ ھ میں مشفقی غالباً طالب معاش میں بخارا سے سمرقند گئے وہاں وہ سلطان سعید (م ۹۸۰ ھ) کے کتابدار مقرر ہوئے ان کے اس زمانے کی زندگی کے متعلق خواجہ حسن نثاری مؤلف « مذکر الاحباب» اور درویش علی چنگی مؤلف « تحفة السرور »[2] نے لکھا ہے معلوم ہوتا ہے کہ سمرقند میں ان کی زندگی مالی حیثیت سے کامیاب نہیں تھی چنانچہ انہیں اس کے متعلق سلطان سعید سے شکایت کرنی پڑی:

خسروا درحق من این فلک سفله نواز　　میکند هرچه از امکان جفامی آید
صدر از رابته کم سازد و دیوان بقلم　　اینقدرهاکمی بنده چرامی باید

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ درباری لوگ مشفقی سے ان کی عظمت کی وجہ سے رقابت کرتے تھے:

از مشفقی دلشده بیچاره تری نیست　　بااو همه کس دشمن واو بیکس و تنها

---

(۱) نسخه خطی شماره ۷۵۰۲، انسٹیٹیوٹ شرق شناسی اکادمی فنہای ر س س اوزبکستان (مقدمه، منتخبات مشفقی)

(۲) دستنویس شماره ۲٦٤، گنجینهٔ دستخط های شعبهٔ مشرقشناسی و آثار ادبی اکادمی فنهای ر س س، تاجیکستان .

سمرقند کی تکلیف دہ زندگی کی وجہ سے ان کو اپنا وطن بخارا کا ماحول برابر یاد آتا رہا :

حریفان همه باده درجام و سرخوش   مرا آب در دیده و خاک برسر
نه گردون هوا دار و اختر مساعد   نه دولت مددگار و اقبال یاور
سر من بسنگ ملامت شکسته   تن من بخاک مذلت برابر

۹۸۵ ھ میں مشفقی ہندستان کے لیے روانہ ہوئے ، چنانچہ اس سفر کے سلسلے میں خواجہ سعد کو لکھتے ہیں :

شعار من سخن‌است وسخن شناس توئی   معاش بنده ولی از سخن نمی گذرد
غرض بملک غریبی که میروم این است   بهرزه ورنه کسی از وطن نمی گذرد
زمانه را گذرا گفته اند و این عجب است   درین زمانه که اوقات من نمی گذرد

ہندستان میں ایک سال قیام کرنے کے بعد مشفقی ۹۸۶ھ/ ۷۹ـ۱۵۷۸ء میں بخارا واپس گئے ۔ حسب ذیل شعر سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں یہ سفر کچھ پسند نہیں آیا :

کردم سفر هند و پشیماں شدم آنجا   گردید بدلؔ روز سیاهم بشب تار

مشفقی کے سفر ہند کا اکثر تذکرہ نگاروں نے ذکر کیا ہے مگر عام طور پر ان کے ایک ہی مرتبہ ہندستان آنے کا ذکر ملتا ہے ۔ البتہ نتائج الافکار، منتخب التواریخ ، اور انڈیا آفس کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ مشفقی ہندستان دو مرتبہ آئے تھے ۔ اب یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان کا ۹۸۵ ھ کا سفر پہلا سفر تھا یا دوسرا ۔

«اکبر نامہ»[1] میں لکھا ہے کہ جب ۹۸۵ ھ میں اکبر پاک پٹن میں شیخ فرید شکر گنج کی زیارت کے لیے گیا تو وہاں مشفقی نے بھی ان سے ملاقات کی نیز «اکبر نامہ» کے بیان سے پتا چلتا ہے کہ مشفقی نے اکبر کی مدح میں قصیدے بھی کہے تھے ۔ مؤلف «نفائس المآثر» نے جو ان کے معاصر تھے ان کی عمر ٤٥ سال بتائی ہے ۔ اور لکھا ہے کہ

---

(۱) اکبر نامہ ۳ : ۲۳٦

وہ ۹۸۶ھ میں ہندستان آئے اور اسی سال اکبر تک ان کی رسائی ہوئی[1]، جو قرین صواب نہیں.

ہندستان سے واپسی پر مشفقی، عبداللہ خاں شیبانی اوزبک[2] کے دربار سے وابستہ ہوگئے. صاحب «عرفات العاشقین» اور والہ داغستانی کے بیان کے مطابق وہ اس کے دربار کے ملک الشعرا ہوگئے تھے. اب انہیں آرام کی زندگی نصیب ہوئی. مگر یہ آسائش انہیں اس وقت نصیب ہوئی جب وہ بوڑھے ہوچکے تھے:

امتحان کردہ اند پیرو جوان — هیچ کار فلک بسامان نیست
کام بخشد دمیکه کام نماند — نان وقتی دهد که دندان نیست

انہوں نے ۹۹۶ھ میں انتقال کیا اور بخارا میں شیخ جلال کے مزار کے قریب دفن ہوئے. سال وفات «سخنور نیک» سے نکلتا ہے:

سال موتش من از خرد جستم — گفت تاریخ او «سخنور نیک»

مشفقی نے غزل، مرثیہ، ساقی نامہ، مثلث، تاریخ، رباعی، قطعہ، قصیدہ اور مثنوی سب اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے. ان کی

---

(۱) مجمع النفائس ورق ۱۴۸ ب

(۲) مجمع الخواص میں عبداللہ خاں اوزبک (۹۹۱—۱۰۰۶ھ) کا تخلص «عوض غازی» دیا ہے. نیز ان کے پانچ ترکی اور فارسی شعر بھی نقل کیے ہیں. فارسی شعر یہ ہیں:

مردم و کوی تو شد منزلم‌ای حور سرشت — کشتهٔ عشق بلی میرود آخر به بهشت

جهان که وسعت اوصدهزارفرسنگ است — به پیش‌چشم‌جهان بین همتم تنگ است
چگونه دل نکشد جانب عراق مرا — که از عراق بسوی حجاز آهنگ است

تذکرۂ تکملة الشعرا میں عبداللہ خاں اوزبک کی یہ رباعی نقل کی گئی ہے:

ای قوم که از شما وفائی نرسد — بر خلق خدا بجز جفائی نرسد
سهل است اگر سر شما می‌آرند — باید قدم شما بجائی نرسد

یہ رباعی مجمع الخواص میں عبید خاں اوزبک (۹۴۰—۹۴۶) کی طرف منسوب ہے.

ایک مثنوی کا نام «گلزار ارم» ہے . صاحب «مجمع النفائس» نے لکھا ہے کہ مشفقی نے حسن و عشق کے قصے کو مثنوی کی صورت میں نظم کیا تھا اور اس سے یہ شعر بھی نقل کیے ہیں :

ای بنام تو هرچه هستی یافت — وی بجام تو هرکه مستی یافت

عقل در سایهٔ لوای تو پست — عشق از بادهٔ ولای تو پست

مگر یہ پتا نہیں چلتا کہ آیا «گلزار ارم» اسی مثنوی کا نام ہے یا کسی دوسری مثنوی کا. اس کے علاوہ اسی مؤلف نے ایک اور مثنوی کا نام «حسن و دل» بتایا ہے .

مشفقی کے دیوان کو دو بار مرتب کیا گیا. ان کا پہلا دیوان ۹۷۳ھ میں مرتب کیا گیا جس میں حروف تہجی کے لحاظ سے غزلیں مرتب کی گئی ہیں . اس دیوان میں ان کے کچھ قطعات، ایک مثلث اور کچھ رباعیاں بھی ہیں . یہ دیوان اس شعر سے شروع ہوتا ہے :

صراحی‌را زبان باده‌صیقل شد بمحفلها — بیا ساقی ببَر زنگ غم از آئینهٔ دلها

«مجمع النفائس» میں لکھا ہے کہ مشفقی نے حافظ شیرازی کے مصرع کو دو مصرعوں میں تقسیم کردیا :

مباش از مشفقی غافل آلایا أیها الساقی — که داری جام می بر کف أدر کا سأو ناولها

غالباً یہ شعر بھی اسی غزل کا ہے جس کا مطلع اوپر لکھا جاچکا ہے . اس دیوان کے اتمام کی تاریخ اس سے نکلتی ہے :

شکر دیگراینکه شد تاریخ او اتمام یافت

۹۷۳ھ

اس دیوان کا ایک قلمی نسخہ انڈیا آفس کے کتاب‌خانے میں ہے اور اس کا نمبر ۱۴۴۶ ہے ان کا دوسرا دیوان ۹۸۳ھ میں مرتب ہوا اور اس کا ایک قلمی نسخہ بوڈلین لائبریری اوکسفورڈ میں محفوظ ہے جس کا نمبر ۱۰۴۴ ہے .

مختلف تاریخی کتابوں اور تذکروں میں مشفقی کے اشعار ملتے ہیں.

یہاں کچھ شعر نقل کیے جاتے ہیں :

بکویش رفتم و دریای دل خاری شکست آنجا
بحمد الله که تقریبی شد از بهر نشست آنجا[1]

عرصهٔ هند شکرستان ست طوطیانش شکر فروش همه
مگسانش چو هندوان سیاه چیره بند و تکوشه پوش همه[2]

دل گم کرده را رفتم که یابم نه دل را یافتم نی خویشتن را[3]

مرغان نیم بسمل کویت باهل ذوق تعلیم میدهند طریق نشست‌وخاست[3]

چو نقد هستی مجنون غم نگاری بود خدا بنقد بیا مرزدش که یاری بود[4]

در عاشقی ملامت بسیار بوده است آسان خیال کردم و دشوار بوده است[5]

تا چمن هر شب چراغ از گل بباغ افروختهٔ است
گشته برگ لاله آتش برگ و داغش سوخته است[5]

ز مستی داشت قصد کشتن من چشم شهلایش
قدش برخاست بهر عذر و زلف افتاد در پایش[6]

تا ز غم چاک زدم جیب شکیبائی را عشق بنمود بمن کوچهٔ رسوائی را[7]

---

(۱) آئین اکبری ، نتائج‌الافکار
(۲) آئین اکبری ، منتخب التواریخ ، هفت اقلیم ، عرفات عاشقین ، نفائس المآثر
(۳) نشتر عشق ، ریاض الشعرا
(٤) طبقات اکبری ، منتخب التواریخ
(۵) نفائس المآثر ، منتخب التواریخ
(٦) شمع انجمن ، تذکرهٔ حسینی ، روز روشن ، نشتر عشق .
(۷) روز روشن ، نشتر عشق

گر کشتنم مراد تو ای سرو قامت است
امروز کش که وعدهٔ فردا قیامت است[1]

عاشق شدم اسیر شدم مبتلا شدم
تا آرزوی روی تو کردم چها شدم[2]

سراج الدین علی خاں آرزو مؤلف «مجمع النفائس» کا کہنا ہے کہ مشفقی جیسا کوئی دوسرا شاعر سوائے امیرالدین اخسیکتی (م ۵۷۰ یا ۵۷۷ھ) کے توران میں پیدا نہیں ہوا» نیز انہوں نے لکھا ہے کہ «مشفقی کو محمد اسحق شوکت (م ۱۱۰۷ھ) اور ملا مفید بلخی (م ۱۰۸۵ھ) کی صف میں نہیں رکھا جا سکتا. مشفقی کی شاعری کے متعلق سراج الدین علی خاں لکھتے ہیں: «ان کے اشعار متین اور خیالات رنگین ہوتے ہیں».

کسی شاعر کی عظمت کا اندازہ اس کے شاگردوں سے بھی ہوتا ہے. مشفقی کے شاگردوں کی فہرست نہ مل سکی. البتہ ملا عبدالباقی نہاوندی نے لکھا ہے کہ میر دوست سمرقندی ان کے شاگردوں میں سے تھے.

مشفقی کو اپنے کمالات کا پوری طرح احساس تھا، خود لکھتے ہیں:

در باغ سخن مشفقی اشعار تو چید است
گل تازه تر از نظم توچیدن که تواند

مشفقی نظم دل آویز تو آبی ست روان
آب نظم دگران پیش نظر ایستاده

انہوں نے اپنے کو کمال خجندی (م ۸۰۳-۸۰۸ھ) کا پیرو بتایا ہے. اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ حسن[3] کی نزاکت تخییل کے قائل تھے:

نظم تو مشفقی بکمال حسن رسید تا گفتهٔ که پیرو پیر خجندیم
مشفقی در سخنان تو اگر فکر کنند نازکیهای غزلهای حسن بسیار است

---

(۱) روز روشن، نشتر عشق (۲) روز روشن، نشتر عشق
(۳) غالباً حسن سے مراد حسن غزنوی (م ۵۳۵ ھ) ہیں. یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی مراد حسن دهلوی (م ۷۲۷) سے ہو.

نیز وہ اپنے ہم عصروں کے ساتھ مرنجا مرنج قسم کی زندگی بسر کرنا چاہتے تھے :

باوراق سفینہ مشفقی ار بہر غم بگزر نشاط عمر باشد آشنائی با سخندانی

مشفقی کی غزلیں عام طور سے بلند پایہ نہیں معلوم ہوتیں بہر حال کچھ اچھے اشعار بطور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں :

یک دل کہ باشد بی داغ حسرت در لالہ زار عالم ندیدم
در خواب دیدن روی تو خوب است از طالع بد آنہم ندیدم
خوشتر ز جانی بر لب رسیدہ تا آخر عمر ہمدم ندیدم
پیوند چاک دل را بموئی زان کاکل خم در خم ندیدم

ای شیخ بمیخانہ ترسا نرسیدی فہم تو کجا شد کہ باینجا نرسیدی
ای پای طلب سودہ شدی در رہ مقصود وی دست بدامان تمنا نرسیدی

ماہ من ہرگہ ز تاثیر شراب از خود رود
مہ بحال خود نماند آفتاب از خود رود

دل در سر آن نرگس مستانہ شد آخر
ہشیار نمود اول و دیوانہ شد آخر

ای سرو ناز بر سر کوی کہ میروی
من میروم ز خود تو بسوی کہ میروی
آشفتہ چون نسیمی و سرگشتہ چون صبا
تا در ہوای سنبل موی کہ میروی
خون میخورد ز دیدہ و دل بی تو مشفقی
تو از برای جام و سبوی کہ میروی

گر شود هستی پروانه فدای رخ شمع   گرد سرگشتن و قربان شدنی هم دارد
از سر زلف تو صد گونه عقوبت دیدم   عاقبت بی سرو سامان شدنی هم دارد

همه بالا بلندان آمدند از میل دل سویت   صنوبر را خرام و سرو را رفتاد بالیتی
مشفقی نے غزل جیسی نازک صنف میں ایسے ثقیل الفاظ استعمال کیے ھیں جن کو غزل کی نرمی اور روانی ذرا مشکل ھی سے برداشت کرسکتی ھے:
معتاد بعیشی نشدم مشفقی از عشق   عیشی است که معتاد ندیدم دل خود را

ساقی بعیش کوش که در بزم نو بهار   شدهر شگوفه صورت جام خیاره دار

در حلقهٔ زربفت چمن به بهار است   هر برگ خزان آئینهٔ کنگره داراست

بهر موی ز ابروی تو ام میل دگر باشد   مه نو گرچه قلاب محبت سازد ابرو را
مشفقی کا معشوق بھی ایک مرد ھے :
پرواز کند سوی خطت جان اسیران   پیدا شدن آغاز ز بهار است مگس را
بعض مقامات پر بجائے «تست» کے «توست» استعمال کیا ھے . ایک پوری غزل ھے جس کا مطلع درج کیا جاتا ھے :
آب حیات لعل لب نو شخند توست   عمر دوباره سایهٔ سرو بلند توست
مشفقی کے یہاں پھیکے اور دور از کار اشعار بھی ملتے ھیں :
کواکب عرق انفعال سمیران   مه جمال ترا باعث تجمل شد

تابر افروزم چراغ عشق از آتش برگ داغ
سنگ آتش شام غم از قبر فرهاد آورم

ناوک او در سواد چشم گریا نم نشست   مرغ آبی آشیان بهر خود از گرداب کرد
اس زمانہ کے شعرا نے عینک کے لفظ کو رواج دیا تھا۔ مشفقی نے بھی

اس لفظ کو استعمال کیا ہے:

سر آمد عمر دارم از سواد دیدہ نو میدی
شب هجران چه سازم عینک خود هر دو زا نو را

مشفقی کی رباعیاں متوسط درجه کی هوتی هیں. بعض قابل ذکر هیں:

شد مجلس زندگی تمام ای ساقی   بیهوده گذشت صبح و شام ای ساقی
بنشین نفسی بقول نی ای مطرب   برخیز دمی بدور جام ای ساقی

آن مه که غلام حلقه در گوشم کرد   یک جرعه زجام وصل مدهوشم کرد
چون دید که مبتلا و عاشق شده ام   بیگانه شد و دگر فراموشم کرد

هرسنبل تازه زلف مشک افشانیست   هر برگ گلی روی گل جانانیست
هر سوسن آزاد که زد پنجه بخاک   سر مهچهٔ ماه علم سلطانیست

آن مه ز وطن عزم سفر خواهد کرد   خونم ز فراق در جگر خواهد کرد
گر پرسش من نکرد در بیماری   این خود چه بود ازین بتر خواهد کرد

«روز روشن» میں ایک رباعی درج ہے. جس میں کسی ملا کی لڑکی کی هجو کی گئی ہے. اس میں ایک رکیک لفظ استعمال کیا گیا ہے.

مشفقی نے مثلثات بھی کہے هیں جو کافی اور رواں هیں:

نی مشک ختن برنگ حالت بینم   نی سرو چمن باعتدالت بینم
نی در رخ گل طراوت یاسمنت

در بزم وصال محرم راز شوم   سر در قدمت نهم سر افراز شوم
جان تازه کنم ز نکهت پیرهنت

مشفقی کے قصیدے پھیکے اور بے مزہ دکھائی دیتے هیں. البته کہیں کہیں اچھے اشعار بھی مل جاتے هیں. «نشتر عشق» میں لکھا ہے که بخارا کے لوگ مشفقی کو سلمان دوم سمجھتے تھے اور ان کے کلام کو ان کے اکثر هم عصروں پر ترجیح دیتے تھے. «هفت اقلیم»،

« مخزن الغرائب » اور « منتخب التواریخ » کے مصنفوں نے لکھا ہے کہ مشفقی کو اپنے زمانے کا سلمان کہا گیا ہے . مگر اس کے ساتھ مؤلف « منتخب التواریخ » لکھتے ہیں کہ « یہ صحیح نہیں اس لیے کہ ان کے خیالات میں ماوراء النہری انداز بہت ہے جو عام طور سے بے مزہ ہے »[1] . اب مشفقی کے قصیدوں سے بعض اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں :

اسیر عشقم گذشته از جان ز دست رفته زپا فتاده
نه بخت همدم نه دیده بی‌نم نه صبر در دل نه یار در بر

برزم آوری تاجداران لاله مسلسل کمندان یاقوت مغفر
بجولانگری سبز پوشان سوسن زبرجد قبایان الماس خنجر

بعض اشعار بہت معمولی ہیں :

رسید تاجر باد خزان ز بندر شاخ حریر آب پراز برگ و نقش دیبا شد

منتخبات مشفقی میں قصائد کے صرف وہ حصے لیے گئے ہیں جن میں فطرت کی مصوری ، بہار کی زیبائی ، خزاں ، عشق و محبت ، زمانہ کی شکایت جیسے مضامین ملتے ہیں . اس انتخاب سے یہ پتا نہیں چلتا کہ مشفقی نے یہ قصیدے کن لوگوں کی شان میں کہے تھے . البتہ « مجمع النفائس » سے اتنا پتا چلتا ہے کہ انھوں نے حضرت علی کی تعریف میں بھی قصیدے کہے تھے .

مشفقی نے قطعے اور نغز بھی کہے ہیں . جن میں بعض دلچسپ اور پراز معلومات ہیں . اس قطعہ میں بخارا کی آبادی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے :

جمعیت کشور بخارا بیرون ز قلمرو خیال است
از بال و پر فرشته دروی هر جا که قدم نهی وبال است
حاجت بدلیل نیست اینجا گویند اگر خلا محال است

---

(۱) منتخب التواریخ (۳ : ۳۲۸)

حسب ذیل قطعے میں پیر و مرشد کا مذاق اُڑایا گیا ہے :

عجب دارم کہ شیخان و مریدان　　ز حد وصف انسان بگذرانند
چنین گویند کین مرغـان قدسی　　نہ پنداری ز جنس دیگرانند
بوقت وجد هی هی میتوان گفت　　کہ شیخان را مریدان می پرانند

مندرجہ ذیل قطعے میں وقف کی بد نظمیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے :

هر عمارت کہ در سراچۂ دهر　　صرف او صد هزار گنج آمد
چون نهادند نام وقف درو　　رفته رفته بهیچ انجـامد
صرف تا وقت در عمارت شد　　حاصل چار صد به پنج آمد

بہت سے قطعوں میں مشفقی نے خواجہ سعد سے شکایت کی ہے اور سمرقند میں اپنے تلخی روزگار کا ذکر کیا ہے ۔ ایک قطعے میں لفظ « چکمن » کا استعمال کیا ہے جو غالباً فارسی لفظ نہیں ہے[1] :

پادشاها چکمن انعام را مهتر نداد　　در لباس نظم با او گفتگو خواهد شدن

مشفقی کا اصلی میدان هجویـات ہے جو بغیر کسی سبب کے نہیں هوسکتا ۔ وہ حتماً اپنے ماحول سے اس قدر کبیدہ خاطر رہے ہونگے کہ انھوں نے هجویات میں ان کی خرابیوں کو بیان کیا ہے ۔ ملا بدایونی[2] لکھتے ہیں : « زبان هجوی رکیک دارد» ۔ « نیز یہ بھی لکھتے ہیں کہ : ان کی میلح هجووں میں سے یہ قطعہ بھی ہے جس کو انھوں نے اپنے هندستان کے آخری سفر میں کہا تھا :

کشور هند شکر ستان است ... ا

هجو میں مشفقی کسی اعتدال کے قـائل نہ تھے ۔ وہ موقع پر گالی دینے سے بھی باز نہیں آتے تھے اور ایسے الفاظ استعمال کرتے تھے جن کا اعادہ نہیں کیا جاسکتا ۔ ز ۔ احرارف لکھتے ہیں کہ ان کے اس قسم کے اشعار میں ایسے رکیک الفاظ استعمال ہوئے ہیں جو دائرۂ ادب سے خارج

[(۱) بقول Redhouse یہ ترکی لفظ ہے ۔ Steingass میں بھی چکمن اور چکمان کے لفظ ملتے ہیں اور اس کے معنی لکھے ہیں : A kind of upper garment ، کہیں هماری زبان کا لفظ « چپکن » اور « اچکن » اسی کی بدلی ہوئی شکل تو نہیں ہے]

(۲) منتخب التواریخ (۳ : ۳۲۸)

هیں اور جن کا ذکر کرنا اس مجموعه میں ممکن نه هوسکا »[1]

هجویات میں « تقسیم میراث » مشفقی کا شاهکار هے . جس میں بیان کیا گیا هے که ایک باپ کے مرنے کے بعد لڑکے اور لڑکی میں میراث تقسیم هو رهی هے . لڑکا اس تقسیم میں اچھی چیزیں خود لینا چاهتا هے اور اپنی دانست میں جتنی بیکار اور خراب چیزیں هیں وه اپنی بهن کو دینا چاهتا هے . اس کے بعض شعر یہاں نقل کیے جاتے هیں :

همشیره خرج ماتم بابا ازان تو　　صبر از من و تر دّد غوغا ازان تو
انبار پر زغلهٔ بابا ازان من　　آن کالهای مانده بصحرا ازان تو
وان جای خواب ماندهٔ بابا ازان من　　تسبیح پاره پارهٔ بابا ازان تو
جمله گلیم و قالین بابا ازان من　　وان نقشهای ماندهٔ بوریا ازان تو
مردم گسیل کردن و شستن ازان من　　تکفین خواب کردن بابا ازان تو
رفتن بسوی قبر و نشستن ازان من　　صحاف خوان و چلپک بابا ازان تو

اور اس شعر کا دوسرا مصرع تو ضرب المثل هے :

از روی حول تا بلب بام ازان من　　از پشتِ بام تا بثریا ازان تو

حسب ذیل قطعے میں کسی خواجه کی وعده خلافی کا مذاق اڑایا گیا هے :

خواجه گندم وعده کرد و نیم جو حاصل نشد
در ادای وعده دائم همتش دونست و داه
او رذالت کرده باشد ما قناعت میکنیم
بگذرد این سال قحط و ماند آن روی سیاه

ان مصرعوں میں شاعر نے مولوی صدقی کی هجو کی هے :

گر بشهتی است مولوی صدقی　　وعده چیست کذب و افسانه
قدر انگور طائفی بر او　　هست مقدار لعل یک دانه

مندرجه ذیل قطعے میں مشفقی نے اپنے ممدوح کے عطا کیے هوئے گھوڑے کی مذمت کی هے :

آصفا اسپی که من دارم چنان کا هیده است
از فراق جو کزو دیگر نمی یابم نشان

(۱) مقدمه منتخبات مشفقی، ص ١٤ .

بسکه لاغر شد برآمد از میان پشت او
چون بساط نرد ششدر مهره های استخوان

غالباً خواهد منجم شد که شبها تا بروز
گاه بر جوزا نظر دوزد گهی بر کهکشان

حسب ذیل قطعه خربزے کی ہجو میں ہے :

خواجه آورد از برای اهل صحبت خربزه
در عدد مانند ارکان چار بود از اتفاق

اول او سست و دوم زشت و سوم بی مزه
چارم او در چشیدن تلخ و نا خوش در مذاق

سست همچون صبر عاشق زشت چون روی رقیب
بی مزه چون پند ناصح تلخ چون داغ فراق

«مجمع النفائس» اور «روز روشن» میں ایک قطعہ ایک عورت کی ہجو میں ملتا ہے ۔ «عرفات العاشقین» ، «نفائس المآثر» اور «ہفت اقلیم» میں یہ قطعہ دیا ہوا ہے جس میں مشفقی نے فقیری[1] اور ملا شعوری[2] کا مذاق اڑایا ہے جن کو کسی محبوب کے ستم کے نتیجہ میں شہر چھوڑنا پڑا تھا :

فقیری و ملا شعوری بهم ز شهر از جفای مهی میروند
ندارند جز شعر خود توشهٔ گهی میخورند و رهی میروند

ان مصرعوں میں شاعر نے مسعود نامی آدمی کے مرنے اور اس کے بیٹے کے قریب مرگ ہونے پر اظہار خوشی کیا ہے :

خوشست مردن مسعود و رفتن پسرش
که این عدم رود آن از قفای او باشد

وگرنه این چه تفاوت کند که در عالم
یزید میرد و مروان بجای او باشد

(۱) «صبح گلشن» میں فقیری تبریزی کا ذکر ملتا ہے جن کو بعض لوگوں نے حقیری تبریزی کردیا ہے ۔

(۲) مؤلف «مجمع الخواص» نے شعوری نام کے ایک شاعر کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ مولانا شعوری اصلاً نیشاپور کے رہنے والے تھے مگر مشہد میں رہا کرتے تھے نیز انکو «صاحب سلیقہ و خوش طبع» بتایا ہے ۔

(بقیہ صفحہ ۶۸ پر)

یک قطعہ میں کسی ملای گیلان کا مذاق اڑایا گیا ہے :

بصحن مدرسہ ہر مار پیچی که افتد از شکست طاق دیوار
ربود آن جملہ را ملای گیلان میان تہ ساخت بہر پیچ دستار

«مجمع النفائس» میں لکھا ہے کہ مشفقی نے فتحی نامی ایک صحاف کی بہی ہجو لکھی تہی. اسی طرح «ریاض الشعرا» اور «روز روشن» میں ایک قطعہ نقل ہوا ہے جس میں کسی ملا کی لڑکی کی ہجو کی گئی ہے .

مؤلف «روز روشن» نے لکھا ہے . کہ بعض لوگ مشفقی بخاری اور مشفقی کاشی کو ایک ہی شاعر سمجھتے ہیں. مشفقی نام کے کئی شاعر گذرے ہیں اس لیے یہ ضروری ہے کہ دیکھا جائے کہ قدیم تذکرہ نگاروں اور بعد کے مصنفوں نے مشفقی بخاری کے متعلق جو کچھ لکھا ہے یا ان کے شعر درج کیے ہیں اس میں سے کچھ شعر کسی دوسرے مشفقی کے تو نہیں لے لیے ہیں یا معاملہ اس کے برعکس تو نہیں ہے* .

(بقیہ صفحہ ٦٧ کا)

مؤلف نے انکے سات شعر نقل کیے ہیں جنمیں سے ایک یہ ہے :

طفیل دیگران تا یک نظر سوی امن ندازد براہ انتظارش پہلوی اغیار بنشینم

«صبح گلشن» میں شعوری کاشانی کا بہی ذکر ملتا ہے جو محتشم کاشی کے شاگرد تہے . انکے علاوہ اس تذکرہ ہی میں شعوری ہروی کا بہی ذکر ہے جو کابل میں رہا کرتے تہے . مگر بعد میں ہندستان آگئے تہے اور یہاں اکبر نے کالپی کے پاس انکو دو ہزار بیگھے زمین عنایت کی تہی مؤلف نفائس المآثر نے شعوری بخاری (م ۹۷۰ ھ) کا ذکر کیا ہے اور انکا یہ مطلع بہی نقل کیا ہے .

میکند دشنام در زیر لب آن میگون مرا یا برای بردن دل میکند افسون مرا

غالباً یہی وہ شعوری ہیں جن کی طرف مشفقی نے اشارہ کیا ہے .

(*) آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اجلاس چہارم (۲، ۳، ٤ جنوری سنہ ١٩٦٥م) منعقدہ حیدرآباد میں پڑھا گیا .

مأخذ

(۱) منتخبات عبدالرحمان مشفقی ، نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ۱۹۵۹ .

(۲) حسین قلی خان عظیم آبادی : نشتر عشق ، نسخهٔ خطی شماره ۲۰۱۲ .
National Archives of India, New Delhi,

(۳) امین احمد رازی : هفت اقلیم نسخهٔ خطی شماره ۸۹۸ ،
National Archives of India, New Delhi.

(٤) عبد القادر بدایونی : منتخب التواریخ کلکته ۱۸٦۹ .

(٥) شیخ ابو الفضل علامی : آئین اکبری ، بپٹسٹ مشن پریس کلکته ۱۸۷۲ .

(٦) نواب سید محمد صدیق حسن خان : شمع انجمن مطبع شاهجهانی بهوپال .

(۷) میر حسین دوست سنبهلی : تذکره حسینی ، مطبع نول کشور .

(۸) خواجه نظام الدین احمد : طبقات اکبری بپٹسٹ مشن پریس کلکته ۱۹۳۱ .

(۹) شیخ ابوالفضل علامی : اکبرنامه ، بپٹسٹ مشن پریس کلکته ۱۸۸٦ .

(۱۰) صادق کتابدار : مجمع الخواص ترجمهٔ فارسی بخامهٔ دکتر عبدالرسول خیامپور ، تبریز ، ۱۳۲۷ شمسی .

(۱۱) محمد مظفر حسین صبا : روز روشن ، مطبع شاهجهانی بهوپال .

(۱۲) قدرت الله گوپاموی : نتائج الافکار ، سلطانی پریس بمبئی .

(۱۳) سید علی حسن خان : صبح گلشن ، مطبع شاهجهانی بهوپال .

(۱٤) سراج الدین علی خان آرزو : مجمع النفائس نسخهٔ خطی شماره ٦۹٥ کتب‌خانه خدابخش بانکی‌پور .

(۱٥) تقی الدین محمد اوحدی : عرفات العاشقین نسخهٔ خطی شماره ٦۸٥ کتب‌خانه خدابخش بانکی‌پور .

(۱٦) واله داغستانی : ریاض الشعرا ، نسخهٔ خطی شماره ٥٤۳۷ نیشنل میوزیم نئی دهلی .

(۱۷) احمد علی هاشمی : مخزن الغرائب نسخهٔ خطی شماره ۷۱۳ کتب‌خانهٔ خدابخش بانکی‌پور .
(۱۸) ملا عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی : تذکرهٔ میخانه باهتمام احمد گلچین معانی، شرکت نسبتی اقبال و شرکا، تهران ۱۳۴۰ .
(۱۹) میر علاء‌الدوله قزوینی : نفائس المآثر نسخهٔ خطی شماره ۲۳۸۸ رضا لائبریری، رام‌پور .
(۲۰) Hermann Ethe : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, (Oxford 1903)

[۱۹٦٤/۱۲/۹]

★ ☆ ☆

شیخ علی عبدالرازق

ڈاکٹر محمود الحق*

اسلام کی تاریخ میں منصب خلافت کو بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے کیوں کہ اسلام کے کلاسکی تصور کے مطابق تمام امت مسلمہ ایک وحدت کی حیثیت رکھتی ہے اور خلیفہ یا امام اس امت کا سربراہ ہے. اگرچہ متقدمین میں سے بعض نے خلافت کے وجود سے انکار کیا ہے. لیکن مسلمان بالعموم اسے دین کی ایک بڑی حیثیت کے طور پر تسلیم کرتے آئے ہیں. یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کے جلیل القدر مصلحین اسلام—سید جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ اور شیخ محمد رشید رضا اور ان کے متبعین میں سے کسی نے بھی اس کی تردید کی جرأت نہیں کی حالاں کہ ان لوگوں کو اس بات کا احساس تھا کہ عثمانی سلاطین کے زمانے میں خلافت کی وہ حیثیت باقی نہیں رہی تھی. جو کبھی اسے حاصل تھی. سید جمال الدین افغانی تو خلافت کے اس حد تک حامی تھے کہ ان کی «پان اسلامی» تحریک کی اساس ہی خلافت کے احیاء پر تھی. شیخ محمد عبدہ اگرچہ عثمانی خلافت کی برائیوں کو اچھی طرح محسوس کرتے تھے ارر عثمانیوں کے ناقدین میں سے تھے لیکن پان اسلامی جذبے کے زیر اثر ان کی تنقید بھی اصلاح کے حدود سے آگے نہ بڑھ سکی. اس کا سبب صرف یہی تھا کہ خلافت کو وہ بمنزلہ رکن دین سمجھتے تھے[1]. یہی خیالات خلافت کے بارے میں ان کے شاگرد شیخ محمد رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵) کے تھے لیکن

---

(۱) محمد رشید رضا: تاریخ الاستاذالإمام (قاہرہ ۱۹۳۱) ۱ : ۹۱۲ شیخ محمد عبدہ ایک جگہ لکھتے ہیں فإنها [الدولة العثمانية] سیاج فی الجملة و اذا سقط نبق نحن المسلمین کالیہود بل أقل من الیہود الخ -

---

(*) ڈاکٹر محمودالحق سینیر ریسرچ فیلو ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

احیاء خلافت کی تحریک میں وہ سب میں پیش پیش تھے[۱]. غرض انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل تک بجز ایک شخص کے کسی ایسے عرب مصلح کا نام نہیں ملتا جس نے نظریۂ خلافت کی مخصوص نوعیت سے اختلاف کیا ہو، یہ تھے شامی النسل قوم پرور عبدالرحمن الکواکبی (۱۸۵٤-۱۹۰۲). انہوں نے نظریہ خلافت کی کلیۃً تردید تو نہیں کی لیکن اس کی ایک نئی تشریح ضرور پیش کی جو اپنے اثر اور نتیجے کے اعتبار سے خاص طور پر اہمیت رکھتی ہے. کواکبی کا خیال تھا کہ خلافت، محض ایک روحانی ادارہ ہے اور ان کی تعبیر کے مطابق خلیفہ کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو مسیحیوں میں «پوپ» کی ہے[۲]. خلافت کے بارے میں کواکبی کا یہ تصور مسلمانوں کے عمومی عقیدے کے بالکل خلاف تھا. اس کو عربوں کے قوم پرستانہ نظریہ کی داغ بیل کی جانب پہلا اور بنیادی قدم سمجھنا چاہیے[۳].

(۱) ملاحظہ ہو ان کی مشہور کتاب الخلافة اوالإمامة العظمیٰ (قاہرہ ۱۹۲۳) جب نومبر ۱۹۲۲ میں مصطفیٰ کمال نے خلیفہ سے ان کے تمام غیر مذہبی اختیارات چھین لیے تو اس واقعہ کے فوراً بعد شیخ رشید رضا نے اپنے رسالہ «المنار» (۱۹۲۲) میں خلافت کی تائید میں سلسلۂ مضامین شائع کیا جو بعد میں کتابی شکل میں شایع ہوا ۱۹۳۸ میں H. Laoust نے بیروت سے اس کا فرانسیسی ترجمہ *La Califat dans la doctrne de Rashid Rida* (مع مقدمہ) شایع کیا.

(۲) ملاحظہ ہو کواکبی کی مشہور تصنیف: ام القریٰ (قاہرہ ۱۹۳۱)

(۳) کچھ عرصہ بعد L' Bercher نے اس کتاب کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ شایع کیا جو *Revue Des E'udes Islamiques* میں دو قسطوں میں شایع ہوا (Vol. vii (1933); Vol viii 1934). عنوان تھا "L" Islam Et les Bases du Pouvoir" par Ali Abdurraziq. اسی فرانسیسی ترجمے کو سامنے رکھ کر کے E. Graf نے اس کا جرمن زبان میں ترجمہ شایع کیا:
Problem der Todesstrafe im Islam" Zeitschrift fur

اس کے بعد بیسویں صدی کے اول ربع میں ہم ایک ایسے شخص سے متعارف ہوتے ہیں جس نے مسئلہ خلافت سے متعلق عام مسلمانوں کے عقیدے کے خلاف اپنے خیالات کا اظہار کرکے دنیاے اسلام میں ہلچل مچادی ۔ یہ ہیں شیخ علی عبدالرازق ۔ انہوں نے اپنی کتاب « الإسلام واصول الحکم » (اسلام اور اصول حکومت) میں جو ۱۹۲۵ء میں شایع ہوئی تھی[۱] پہلی مرتبہ یہ نظریہ پیش کیا کہ منصب خلافت کو اسلامی نقطۂ نظر سے کوئی دینی حیثیت حاصل نہیں ہے ۔ لہذا اسے ختم کردینا چاہیے ۔ اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے یہ دعویٰ بھی کیا (جس کی تفصیل آگے بیان کی گئی ہے) کہ دین اور مملکت دو الگ الگ چیزیں ہیں ۔ اس لیے ان کو ایک دوسرے سے قطعاً علیحدہ ہونا چاہیے اور ملک کا سیاسی نظام جدید جمہوری اصولوں پر ہونا چاہیے[۲] ۔ کیوں کہ اسلام کا کوئی مخصوص سیاسی نظام نہیں ہے[۳] ۔ اس بحث سے قطع نظر کہ شیخ علی عبدالرازق کے خیالات کس حد تک اسلام کے مسلمہ نظریات کے خلاف ہیں اس میں شک نہیں کہ جدید اسلامی فکر کے ارتقا کی تاریخ میں عبدالرازق کی یہ کتاب سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے ۔ چنانچہ فرانسیسی مستشرق H. Lammens نے « الإسلام و أصول الحکم » کی اہمیت کو سراہتے ہوے لکھا ہے کہ « یہ کتاب قدامت پسند اسلامی برادری میں تاریخی تنقید کے شعور کو رواج دینے کی نشان دہی کرتی ہے[٤]. جیسا کہ ایک اور مصنف نے لکھا

(۱) دیکھیے ص ۷۲ پر حوالہ نمبر ٤

(۲) شیخ علی پر ایک الزام یہ بھی تھا کہ وہ مصر کی موجودہ دستوری ملوکیت (Constitutional monarchy) کے خلاف ہیں اور جمہوریہ مصریہ کا قیام چاہتے ہیں ۔ ملاحظہ ہو : *Revue Du Monde Musulman* (1925) LIX P.304 اور شیخ یوسف الدجوی : الإسلام و أصول الحکم و الردعلیه (قاهره) ص ۳۵؛ احمد شفیق پاشا : أعمالی بعد مذکراتی (قاهره ۱۹٤۱) ص ۱۸۲ ۔

(۳) ملاحظہ ہو : Albert Hourani کی کتاب *Arabic Thought in the Liberal Age* (Oxford, 1962) ص ۱۸٤ و بعد ۔

(٤) L'ouvrage de Ali 'Abdurraziq marque l'introduction de la critique historique dans les milieux conservateurs de l'Islam. *Revue Des Etudes Islamiques* Vol. VII. P. 353.

ھے «ان کے دعاوی سے نہ صرف مغرب کی تاریخی تنقید (Criticisme historique occidental) کا اثر نمایاں ھے بلکہ «ترکی سیکولرزم» (Laicisme politique turc) کا اثر خاص طور پر نمایاں ھے»[۱] .

شیخ علی عبدالرازق زیرین مصر میں ۱۸۸۸ء میں ایک ممتاز زمیندار خاندان میں پیدا ھوے . خاندان عبدالرازق علم و فضل کی وجہ سے پورے ملک میں قدر کی نگاھوں سے دیکھا جاتا تھا . حکومت پر بھی اس خاندان کا اچھا اثر تھا . ان کے والد حسن عبدالرازق پاشا (۱۸٤٤ء—۱۹۰۷ء) ایک علم دوست اور با اثر آدمی تھے . خدیو اسمعیل (۱۸۳۰ء—۱۸۹۵ء) کے عہد میں وہ «مجلس النواب» کے رکن رہ چکے تھے . جب «مجلس النواب» ختم کردی گئی اور اس کی جگہ ۱۸۸٤ء میں «مجلس شوری القوانین»[۲] وجود میں آئی تو وہ اس کے بھی رکن منتخب ھوے . جون ۱۸۹۹ء میں شیخ محمد عبدہ بھی اس مجلس کے رکن نامزد ھوے . یہیں ان کی ملاقات حسن پاشا سے ھوئی جو فوراً ایک دائمی محبت میں بدل گئی . مجلس میں حسن پاشا شیخ محمد عبدہ کے اچھے رفیق اور معاون تھے . جب یورپ سے لوٹنے کے بعد شیخ محمد عبدہ نے فلاح عامہ کی غرض سے ایک انجمن «جمعیة الخیریة الاسلامیة»[۳] قائم کی تھی تو اس میں بھی وہ ان کے رفیق و معاون تھے . علاوہ ازیں ۱۹۰۷ء میں وہ شیخ محمد عبدہ کے پیروؤں کی سیاسی جماعت «حزب الأمة» کے صدر مقرر ھوے . الغرض خاندان رازق کو شیخ عبدہ کی تحریک اور ان کی سرگرمیوں سے گہری وابستگی تھی . جامع ازھر سے مستعفی ھونے کے بعد شیخ محمد عبدہ کا رابطہ اس خاندان سے اور بھی بڑھ گیا تھا . اگرچہ علی عبدالرازق کی عمر اس وقت زیادہ نہ تھی اور شیخ محمد عبدہ سے ان کا براہ راست

---

(۱) *RMM* (1925) V. 59. P.305

(۲) ملاحظہ ھو : Landau, *Parliament and Parties in Egypt* (Telavive, 1953) P. 149

(۳) علی عبدالرازق : من آثار مصطفی عبدالرازق (قاھرہ ۱۹۵۷) ص ۱۲

تعلق نہ تھا لیکن اصلاح ازہر کے سلسلے میں شیخ محمد عبدہ کی کاوشیں اور تنگ نظر شیوخ کی مخالفتیں—ان سب باتوں کا اثر ان کے ذہن پر پڑنے لگا تھا . وہ اپنے بڑے بھائی مصطفیٰ عبدالرازق (۱۸۸۵ء—۱۹٤٦ء) کے ساتھ شیخ محمد عبدہ کی بعض تحریروں کو بڑے انہماک سے پڑھتے تھے . اس طرح ان کے ذہن میں روایت پرستی اور قدامت پسندی کے خلاف بغاوت کا بیج بویا جاچکا تھا جس کی آبیاری ابھی باقی تھی . شیخ کے انتقال کے وقت یعنی ۱۹۰۵ء میں وہ تقریباً اٹھارہ سال کے ہوچکے تھے اور ان کی اصلاحی مساعی اور ان کی سرگرمیوں کو اچھی طرح سمجھنے لگے تھے . لیکن اپنے بڑے بھائی شیخ مصطفیٰ عبدالرازق کے برعکس جو شیخ کے بہت مقرب تھے اور ان کے تجدد پسندانہ مسلک پر کاربند تھے، شیخ علی عبدالرازق نے تجدد پسندی کی بعض ان حدوں کو بھی توڑدیا جن سے آگے بڑھنے کو خود شیخ محمد عبدہ گناہ کبیرہ سمجھتے تھے . چنانچہ فکر کی آزادی کے میدان میں وہ بہت آگے نکل گئے تھے . او محمد عبدہ کی تحریک تجدد سے ان کی وابستگی محض برائے نام تھی . بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ان کا رخ بالکل دوسری جانب تھا . دراص ان کا تعلق مصر کے اس جدید تعلیم یافتہ نوجوان طبقے سے تھا جو مغرب مفکرین کی تصانیف کو پڑھنے یا یورپ کے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں طوی عرصہ گذارنے کی وجہ سے مغرب کے ساتھ اہم ادبی و ثقافی روابط سے منسلک ہوچکا تھا . یہ لوگ شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی مساعی کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے . لیکن اسے ناکافی تصور کرتے تھے[1] . جیسا کہ جرج زیدان (۱۸٦۱ء—۱۹۱٤ء) نے لکھا ہے مصر کے اس روشن خیال طبقے کا تص تھا کہ ماضی کے ساتھ اس قسم کی وفاداری ناقابل برداشت ہے جو انس کی آزادی فکر کو سلب کرلے اور دور جدید کی ترقیات کے حصول

(۱) جرجی زیدان : تراجم مشاهیر الشرق (قاهره) ۱ : ۲۸٦ اور Adams کی کتاب : *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1931) p. 97 .

راہ اس پر تنگ کردے[1] . شیخ علی عبدالرازق اسی مکتب فکر کے ایک نمایاں فرد تھے .

علی عبدالرازق کی ابتدائی تعلیم عام اہل مصر کی طرح مدرسہ «کتاب»[2] میں ہوئی جہاں انہوں نے ابتدائی نوشت و خواند کی تعلیم پائی . دس سال کی عمر میں وہ جامع ازہر میں داخل ہوئے اور تیرہ سال تک رہے . اس وقت تک شیخ محمد عبدہ کا تعلق ازہر سے باقی تھا . ازہر میں اس وقت دو غالب رجحانات پائے جاتے تھے . ایک طرف تو قدامت پسندوں کا گروہ تھا جو ہر تبدیلی کا دشمن تھا . دوسری طرف وہ لوگ تھے جو شیخ محمد عبدہ کو اپنا امام سمجھتے تھے . شیخ محمد عبدہ کے افکار و نظریات کی نشر و اشاعت کو یہ گروہ اپنا شعار سمجھتا تھا . ان لوگوں نے اپنی ایک جماعت «لجنة الإتحاد الأزهری» قائم کرلی تھی[3]. جامع ازہر میں تعلیم کے دوران علی عبدالرازق اسی گروہ سے وابستہ تھے . محمد عبدہ کے انتقال کے بعد اساتذہ میں جن لوگوں نے ان کی لبرل روایت کو زندہ رکھنے کی کوشش کی ان میں سب سے زیادہ نمایاں شیخ احمد ابو خطوہ تھے[4] . ترقی پسند ازہری طلبہ انہی کے گرد جمع تھے . علی عبدالرازق نے فقہ کی تعلیم شیخ ابوخطوہ سے حاصل کی تھی . ۱۹۱۰ ء میں بائیس سال کی عمر میں وہ مصری یونیورسٹی میں داخل ہوئے جس کو قائم ہوئے ابھی صرف دو سال گذرے تھے . اسی زمانے میں انہیں مشہور اطالوی مستشرق کارلو نالینو کے ان لکچروں میں شریک ہونے کا موقع ملا جو موصوف نے مصری یونیورسٹی میں ۱۹۱۰ ء اور ۱۹۱۱ ء کے

---

(۱) تراجم مشاهیر الشرق ۱ : ۲۸۶

(۲) مصر کے ابتدائی مدارس جہاں معمولی نوشت و خواند اور قرآن خوانی کی تعلیم دی جاتی تھی .

(۳) شیخ علی عبدالرازق : من آثار مصطفیٰ عبدالرازق . ص ٤٥

(٤) احمد ابوخطوہ ایک روشن خیال ازہری شیخ تھے .

درمیان دیے تھے . ان لکچروں کا موضوع اگرچہ تاریخ ادب عربی تھا،[1]
لیکن اس کے ضمن میں بہت سے وہ مسائل بھی زیر بحث آگئے تھے جن
کا تعلق خود اسلام کی تاریخ اور اس کے فلسفے سے تھا . نالینو نے ادب
و تاریخ کے مطالعہ کے سلسلے میں جس علمی نقطۂ نظر کا اظہار کیا اس
کا اثر ان نوجوان مصری دانشوروں پر بہت گہرا پڑا جو ان کے لکچروں میں
شریک تھے . ان لکچروں نے انھیں تحقیق و جستجو کی ایک نئی دنیا سے
روشناس کیا . اور ان کے ذہنوں کو وسعت بخشی[2] .

۱۹۱۱ء میں انھوں نے جامع ازہر سے عالمیہ (شهادة العالمية) کی
آخری سند حاصل کی . اس سند کے بموجب وہ ازہر میں لکچر دینے کے
مجاز ہوگئے . چنانچہ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے جامع ازہر میں فن بلاغت اور
اس کی تاریخ پر لکچروں کا سلسلہ شروع کیا . ان کے مرحوم والد کی
دیرینہ خواهش کے مطابق اسی سال کے آخر میں ۷ اکتوبر کو انھیں مزید
تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے یورپ بھیجا گیا . خاندان رازق نے یہ
بھی طے کیا کہ مصطفیٰ عبدالرازق اپنی تعلیم مکمل کرنے کے لیے دوبارہ
پیرس جائیں . چنانچہ یہ دونوں بھائی ۷ اکتوبر سنہ ۱۹۱۲ء کو پورٹ سعید سے
مارسلز روانہ ہوگئے . ۱۷ اکتوبر کو پیرس پہنچے اور پیرس میں چند روزہ
قیام کے بعد علی عبدالرازق تنہا انگلستان کے لیے روانہ ہوگئے . وہاں
ایک سال تک انگریزی زبان کی تحصیل کے بعد معاشیات اور سیاسیات
کی سند حاصل کرنے کی غرض سے اوکسفورڈ یونیورسٹی میں داخل ہوگئے .
لیکن بدقسمتی سے وہ اپنا تعلیمی مقصد پورا نہ کر سکے کیونکہ اسی
دوران میں پہلی جنگ عظیم کے چھڑ جانے کی وجہ سے تقریباً ڈیڑھ دو سال
کے قیام کے بعد ہی وہ وطن لوٹنے پر مجبور ہوئے . اس عرصے میں

---

(۱) لکچروں کا یہ مجموعہ کتابی شکل میں شایع ہوچکا ہے :
تاريخ الآداب العربية (قاهره ۱۹۵٤ء)

(۲) نالینو کے لکچروں میں شریک ہونے والوں میں ڈاکٹر طہ حسین
بھی تھے جو اس وقت ازہر کے طالب علم تھے .

انہوں نے ایک دوبار فرانس کا سفر کیا اور جینوا بھی گئے[۱] ۔

اگرچہ یورپ میں ان کا قیام بہت تھوڑا رہا لیکن اس مختصر قیام کے دوران میں انھیں جدید مغربی افکار و رجحانات سے براہ راست متعارف ہونے کا موقع ملا ۔ علی عبدالرازق چونکہ ترقی پسند ازہری طلبہ میں سے تھے اور شیخ محمد عبدہ کی اصلاح پسندانہ ماحول کے پروردہ تھے جو خود یورپ کی ترقیات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اس لیے اس میں شک نہیں کہ انہوں نے مغربی تہذیب کا مشاہدہ بڑے ذوق و شغف سے کیا ہوگا ۔ انگریزی زبان سے واقفیت کی وجہ سے انھیں نئے رجحانات اور یورپی مفکرین کے نقطہائے نظر کو اچھی طرح سمجھنے کا موقع ملا[۲] ۔ انہوں نے جب یورپ کے پارلیمانی نظام اور اپنے ملک کے استبدادی نظام حکومت کا موازنہ کیا تو ان کے دل میں اول الذکر کی برتری کا احساس قوی ہوگیا ۔ انھیں یقین ہوگیا کہ جب تک مصر فرسودہ مذہبی روایات اور جاگیری اثرات سے آزاد نہیں ہوگا اس وقت تک وہ ترقی یافتہ ملکوں کی صف میں کھڑا نہیں ہو سکتا ۔ چنانچہ ۱۹۱۵ء میں جب وہ عدالتہائے شرعیہ (المحاکم الشرعیة) کے جج مقرر ہوئے تو انہوں نے اپنی سرگرمیوں کو صرف مقدمات کے فیصلے تک محدود نہ رکھا بلکہ شیخ محمد عبدہ کے برعکس جن کی مساعی شریعت میں ضروری اصلاحات کے نفاذ تک محدود تھیں علی عبدالرازق نے اسلامی عدلیہ کی تاریخ کا پورے انہماک سے مطالعہ شروع کیا ۔ اور اسی دلچسپی نے انھیں اسلام میں نظام حکومت یا مسئلۂ خلافت کی تحقیق کی

(۱) شیخ علی عبدالرازق : من آثار مصطفیٰ عبدالرازق . ص ۴۹—۵۰

(۲) شیخ علی کی کتاب «الإسلام و أصول الحکم» پر مغربی تحقیق کے اثرات نمایاں ہیں ۔ ملاحظہ ہو الدکتور محمد حسین : الإتجاهات الوطنیة فی الأدب المعاصر (قاہرہ ۱۹۵۶) ۲ : ۷۴ ۔ ان کے ناقدین کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ شیخ علی کے نظریات اصل اسلام کی بجائے مسیحی مصنفین بالخصوص سر ٹامس آرنلڈ کے دعاوی پر قائم ہیں ۔ شیخ محمد بخیت : حقیقت الإسلام و أصول الحکم (قاہرہ ۱۹۲۶ء) ص ۱۱۳ وبعد ،

جانب متوجه کیا.[1] ان کا یہ طویل مطالعہ ایک کتاب کی صورت میں ظاہر ہوا جس کو انھوں نے ۱۹۲۵ء میں «الإسلام و أصول الحکم» (اسلام اور اصول حکومت) کے نام سے شایع کیا. چنانچہ اپنے مقدمے میں لکھتے ہیں:[2] عدلیہ (اپنی تمام اقسام کے ساتھ) حکومت کی ایک شاخ ہے اور اس کی تاریخ حکومت کی تاریخ سے بہت زیادہ قریب ہے. اسی طرح شرعی عدالت اسلامی حکومت کا ایک رکن اور اس کا ایک شعبہ ہے. لہذا جو شخص تاریخ عدلیہ کا مطالعہ کرنا چاہے اس کے لیے یہ امر ناگزیر ہے کہ پہلے وہ اسلام میں حکومت کے تصور کو اچھی طرح سمجھے ... جیسا کہ مسلمانوں کا عام طور پر خیال ہے، اسلامی حکومت کی بنیاد خلافت یا امامت عظمی پر قائم ہے. لہذا ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس امر سے بحث کی جائے کہ خلافت کی حقیقت کیا ہے . . . اس کے بعد وہ لکھتے ہیں:[3] اور آخر میں میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ایک اسلامی ادارے کی حیثیت سے خلافت کا منصب سرے سے ختم کردینا چاہیے. کیوں‌کہ اس کا وجود نہ تو اسلام سے ثابت ہے اور نہ دور جدید کے تقاضے کے مطابق ہے.

شیخ علی عبدالرازق کے خیال میں اس مخصوص قسم کی حکومت کے دعوے کی تائید میں جو دلائل بیان کیے جاتے ہیں وہ سب بے بنیاد ہیں. اس لیے کہ شریعت اسلامیہ کے جو دو اہم اور بنیادی مآخذ ہیں یعنی قرآن و سنت ان میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا: جہاں تک قرآن کا تعلق ہے وہ تمام علما جو اس بات کے قائل ہیں کہ امام کا تقرر فرض ہے ان کے مباحث میں کوئی مبحث ایسا نہیں ہے جس میں قرآن کی کسی آیت سے اس کے فرض ہونے پر استدلال کیا گیا ہو.

---

(۱) اسی زمانے میں وہ اسکندریہ کے اسلامی انسٹی‌ٹیوٹ میں لکچر بھی دیتے رہے اور بعد میں رسالہ «الرابطة الشرقية» کے اڈیٹر اور مصری پارلیمنٹ کے رکن مقرر ہوے.

(۲) دیباچۂ کتاب ص «ف»　　(۳) ایضاً

اگر قرآن میں کوئی آیت بھی ان کے خیال کی تائید میں ہوتی تو یہ لوگ یقیناً اس کا ذکر پورے شد و مد سے کرتے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی تائید میں کوئی دلیل قرآن سے پیش کرنے سے قاصر رہے۔ دوسرا مأخذ سنت اس میں بھی خلافت کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حامیان خلافت کا استدلال محض ان احادیث تک محدود ہے جن میں «امامت» «بیعت» یا «جماعت» وغیرہ کے مبہم الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ لیکن ان احادیث میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جس سے «خلافت» یا «امامت عظمیٰ» کی فرضیت ثابت ہوسکے بایں معنیٰ کہ خلافت آنحضرت کی نیابت اور مسلمانوں کی نمائندگی کو کہتے ہیں۔

... اور یہ امر بھی بحث طلب ہے کہ ان کلمات (امامت بیعت اور جماعت وغیرہ) سے شارع کی کیا مراد تھی۔ کیونکہ اصطلاح شرع میں یہ عبارات اور امثال قطعاً وہ مفہوم نہیں رکھتیں جو مفہوم انہیں پہنائے جاتے ہیں۔ اگر بحث کے ان تمام پہلوؤں کو نظر انداز کردیا جائے اور یہ مان لیا جائے کہ امام سے مراد خلیفہ ہے تو بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خلافت ایک مذہبی عقیدہ ہے۔ جس طرح کہ انجیل کے اس فقرے سے کہ «جو کچھ قیصر سے متعلق ہو قیصر کو دیدو» یہ مراد نہیں ہے کہ قیصریت ایک مذہبی حکم کا درجہ رکھتی ہے[1] ... اس کے بعد تیسری دلیل صرف اجماع امت رہ جاتی ہے جس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے کہ خلافت ایک شرعی حکم ہے جس کے قیام کی ذمہ‌داری تمام امت مسلمہ پر عائد ہوتی ہے۔ اس کی بابت علی عبدالرازق لکھتے ہیں: جہاں تک نفس اجماع کا تعلق ہے اسے ہم حجت شرعی تسلیم کرتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ اجماع ممکن الوقوع اور ممکن الثبوت ہے (حالانکہ متقدمین میں سے بعض اسے حجت نہیں مانتے) لیکن جہاں تک خلافت کی بابت دعوی اجماع کا تعلق ہے (یعنی اجماع مسلمین کا تواتر) تو یہ نہ تاریخی واقعہ کی حیثیت سے صحیح ہے اور نہ اسے کبھی تسلیم کیا گیا

(۱) الإسلام و أصول الحكم ص ۲۲

ہے ۔ تاریخ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلیفۂ اول حضرت ابوبکر سے لے کر موجودہ زمانے تک اسلامی خلافت کا عہدہ ہمیشہ بغاوتوں اور مخالفتوں کا ہدف بنا رہا ۔ تاریخ کسی ایسے خلیفہ کا نام پیش کرنے سے قاصر ہے جس کے خلاف علم بغاوت بلند نہ کیا گیا ہو[1] ۔ حقیقت یہ ہے کہ خلافت کی مخالفت اسی دن سے شروع ہوگئی تھی جس دن وہ وجود میں آئی ۔ اور جب تک باقی رہی مخالفت بھی باقی رہی . . . بعض اوقات تو یہ مخالفت ایک منظم اور طاقت ور تحریک کی شکل اختیار کرگئی جیسا کہ حضرت علی کے عہد میں فرقۂ خوارج کا وجود اور کبھی یہ مخالفت خفیہ طور پر جاری رہی مثلاً « جماعت اتحاد و ترقی »[2] ۔

اگرچہ مسلمانوں کے تصور کے مطابق خلافت کی بنیاد « بیعت اختیاری » پر قائم ہے لیکن یہ مسلمہ تاریخی حقیقت ہے کہ اسلامی خلافت کا وجود محض جبر و قوت کی اساس پر قائم رہا ۔ اور خلیفہ کے لیے جو چیز اس کے منصب کی ضامن تھی وہ صرف قہر و غلبہ اور تشدد تھا اس کے سوا کچھ نہیں ۔ اور یہ ایک فطری امر ہے کیونکہ حکومت کی بنیاد ہی جبر و تشدد پر استوار ہوتی ہے ۔ اس حقیقت کے پیش نظر اگر یہ ثابت بھی ہوجائے کہ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں لوگوں کی خاموشی امام کی بیعت کے مرادف تھی اور یہ « اجماع سکوت » تھا بلکہ اگر یہ بھی ثابت ہوجائے کہ قوم کے تمام افراد نے امام کی بیعت میں پوری طرح اور عملاً حصہ لیا اور یہ « اجماع صریح » تھا . . . تب بھی ہم اس اجماع کو حقیقی اجماع تسلیم کرنے سے انکار کردیں گے[3] ۔

خلافت کے اثبات کے سلسلے میں ایک دوسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ « شعائر دینی کا قیام اور رعیت کی فلاح و بہبود خلافت

---

(۱) الإسلام ص‌ص ۲۲ ، ۳۳
(۲) ایضاً ص ۲۳
(۳) ایضاً ص ۳۱

پر موقوف ہے»۔ اس کا ذکر کرتے ہوے عبدالرازق لکھتے ہیں کہ اگر خلافت سے مراد محض حکومت ہو تو پھر وہ جو کچھ کہتے ہیں صحیح ہے۔ کیوں کہ علماے سیاست کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ «انارکی» سے بچنے کے لیے حکومت کے قیام کے بغیر چارہ نہیں، چاہے وہ حکومت کسی نوعیت کی ہو—جمہوری ہو یا استبدادی، دستوری ہو یا «بولشفی» . لیکن اگر خلافت سے ان کی مراد وہ خاص قسم کی حکومت ہے تو پھر ان کا دعویٰ غلط اور بے بنیاد ہے۔ کیوں‌کہ شعائر دینی کا قیام ہو یا مسلمانوں کی مادی فلاح و بہبود ان میں سے کوئی بات ہرگز اس خاص قسم کی حکومت یا امرا کی کسی خاص صنف سے وابستہ نہیں ہے[1] .

شیخ علی عبدالرازق کے نزدیک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ پہلے منصب نبوت کا صحیح مقام متعین کیا جاے۔ کیوں کہ ان کے خیال میں خلافت کا یہ تصور کہ وہ آنحضرت کی نیابت میں آپ کی طرف سے ایک شہری (سول) اور دینی نظام حکومت ہے در اصل نبی کے مقصد اور منصب نبوت کے غلط تصور پر قائم ہے۔ عہد نبوی میں چونکہ حکومت کے آثار نہیں پاے جاتے اس لیے یہ معلوم کرنا کہ نبوی نظام حکومت کی شکل کیا تھی، مشکل ہے۔ عدلیہ کا ذکر کرتے ہوے وہ لکھتے ہیں: «یہ صحیح ہے کہ تنازعات کے تصفیے اور ان کی تشریح کے معنوں میں محکمۂ قضا (عدلیہ) عہد نبوی میں موجود تھا جس طرح قبل اسلام بھی عربوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں ملتا ہے۔ لوگ اکثر آپ کے پاس اپنے جھگڑے لاتے تھے اور آپ ان پر فیصلے صادر کرتے تھے۔ آپ کے بعض فیصلے جو آپ نے مختلف قضایا میں دیے ہیں تاریخ میں محفوظ ہیں لیکن اگر ہم ان سے یہ معلوم کرنا چاہیں کہ آنحضرت کا نظام قضا کیا تھا تو یہ استنباط ناممکن ہے۔ احادیث سے تو یہ بھی پتا نہیں چلتا کہ آنحضرت کے عہد میں کوئی ضابطۂ دیوانی و فوجداری موجود تھا اور اگر تھا تو اس کی کیا نوعیت تھی[2]» . عدلیہ کے

(۱) الإسلام ص ۳۸ (۲) ایضاً ص‌ص ۳۹، ۴۰

علاوہ حکومت کے دوسرے شعبے بھی اسی طرح تاریکی کے پردے میں ہیں ۔ علی عبدالرازق کا کہنا ہے کہ اس حقیقت کے متعلق مختلف توضیحات پیش کی جا سکتی ہیں۔ لیکن جو توضیح صحیح ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت نے نہ تو کسی مملکت کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی اور نہ یہ منصب نبوت کا تقاضا ہی تھا ۔ دراصل کتاب کا مرکزی تصور یہی ہے ۔ کیوں کہ علی عبدالرازق کے خیال میں اگر ایک دفعہ نبی کے منصب کا صحیح تعین کر لیا جائے اور یہ طے کردیا جائے کہ اسلام دینی و دنیوی امور میں کامل طور پر علیحدگی کا قائل ہے تو پھر آیندہ کسی بحث کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : « جو مسئلہ سب سے اہم اور سابقہ تمام مسائل کی اساس ہے جسے اگر عقل حل کرنے میں کامیاب ہوجائے تو سارے مسائل خود بخود حل ہوجاتے ہیں . . . وہ بنیادی مسئلہ یہ ہے : کیا رسول دعوت دین کے پیغامبر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی مملکت کے بانی اور رئیس حکومت بھی تھے؟[1] » ۔

جیسا کہ معلوم ہے مسلمانوں کے عام عقیدے کے مطابق شریعت اسلامیہ ایک مسلمان کی پوری زندگی پر حاوی ہے ۔ اس کے قوانین کا اطلاق دینی و دنیوی دونوں امور پر یکساں طور پر ہوتا ہے۔ اس مفروضے کو نظری طور پر تمام فقہائے اسلام تسلیم کرتے چلے آئے ہیں۔ چاہے عملی حقیقت کی حیثیت سے اس کی کوئی مثال نہ ملتی ہو ۔ علی عبدالرازق کو اس مسئلے کی نزاکت کا پورا احساس تھا ۔ چنانچہ آغاز بحث سے پہلے وہ اپنے خدشے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں : . . . اب ہم آپ کو اس فیصلہ کن بحث کی طرف لے چلتے ہیں (جس کے تصفیے کے بعد کوئی اُلجھن باقی نہیں رہ جاتی) ۔ لیکن ہمارا ایک قدم آگے بڑھتا ہے تو دوسرا پیچھے ہٹتا ہے ۔ اول تو اس لیے کہ اس کا حل بہت مشکل ہے ۔ دوم اس لیے کہ اس مسئلے کی حیثیت ایسی مخالفت کا پیش خیمہ ہوگی جس کے شعلوں کو وہ لوگ ہوا دیں گے جو دین کو ایک جامد شے تصور

(۱) الإسلام ص ٤٦ وبعد

کرتے ہیں جس میں نہ عقل کی ضرورت ہے اور نہ رائے کی[1]»

اس تمہید کے بعد اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں : «آنحضرت کی دعوت خالص دین کے لیے تھی . اس دعوت میں کسی سلطنت کے کام کی خواہش کا شائبہ تک نہ تھا . آپؐ اپنے پیش رو انبیا کی طرح صرف نبیؑ تھے . آپ نہ تو بادشاہ تھے اور نہ کسی سلطنت کے مؤسس . رسول کے اختیارات اور بادشاہ کے اختیارات میں جو بین فرق ہے اس کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیے . اس لیے کہ پہلی قسم کے اختیارات پیغمبر کو حاصل تھے اور دوسرے کو نہیں[2]. آپ کا اقتدار مطلق اور آپ کی حکومت عالم‌گیر صرف ان معنوں میں تھی کہ آپ خدا کے رسول تھے . یہ وہ مقدس اقتدار ہے جس میں ملوکیت کا کوئی عنصر موجود نہیں ہے اگر عہد نبوت میں بعض ایسے خارجی عناصر موجود تھے جو آج کل کی حکومتوں میں پائے جاتے ہیں تو ان کا مقصد صرف دین کا استحکام اور اس کی اشاعت تھا . اور آپ کا مقصد حقیقی یہی تھا جو منصب نبوت کے تقاضے کے عین مطابق تھا . علاوہ ازیں اگر ان تمام خارجی اشکال کو باہم یکجا کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کسی مدنی حکومت کے لیے جن اصول اور قوانین کی ضرورت ہے یہ ان کے ایک جزء قلیل کی حیثیت بھی نہیں رکھتیں[3]» .

شیخ علی عبدالرازق سلسلۂ بحث کو جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں :

«آنحضرت کی قیادت خالص روحانی تھی جو محض رسالت کے سبب انہیں حاصل تھی . آپ کی وفات سے منصب رسالت ختم ہوگیا اور اس کے ساتھ ہی قیادت بھی . جس طرح یہ ممکن نہ تھا کہ رسالت میں آپ کا کوئی نائب ہوتا اسی طرح یہ بھی ممکن نہ تھا کہ قیادت میں کوئی شخص آپ کا خلیفہ یا وارث بنتا کیوں‌کہ آپ کی قیادت محض روحانی تھی . اور سیاسی قیادت نہ تو آپ کے نبوی مشن کا حصہ تھی اور نہ اس کی میراث

---

(۱) الإسلام ص‌ص ٤٧-٤٦ (۲) ایضاً ص‌ص ٦٤-٦٥ ، ۱۱۲-۱۱۳
(۳) ایضاً ص‌ص ٦٨ ، ۸۹ ، ۸٤ ، ۷۹

کا سوال اُٹھتا ہے ۔ اس کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ آنحضرت نے اپنی وفات تک کسی کو اپنا جانشین نامزد نہیں کیا اور نہ اس بات کی طرف کوئی اشارہ ہی کیا تھا ۔ اگر آپ کا مقصد کسی سلطنت کا قیام بھی تھا تو یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ اس بارے میں لوگوں کو لاعلم اور حیرت میں چھوڑ جاتے اور اس پر کبھی غور نہ فرماتے کہ آپ کی وفات کے بعد کون اس سلطنت کا وارث ہوگا جس کے نتیجے کے طور پر مسلمان سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت کے مسئلہ پر ایک دوسرے کے خلاف تشدد پر آمادہ ہوگئے تھے حالانکہ آپ کی نعش مبارک ان کے درمیان موجود تھی جس کی ابھی تجہیز و تکفین بھی نہیں ہوئی تھی[1]» ۔

«عربوں کے لیے جو ایک حوصلہ مند اور ترقی پذیر قوم بن چکے تھے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ رسول کی وفات کے بعد بداوت کی سابقہ حالت پر لوٹ جاتے اور اپنی وحدت کھو بیٹھتے ۔ اس لیے ضروری تھا کہ ایک عرب مملکت کا قیام عمل میں آے جس کے تاریخی اسباب مہیا تھے ۔ اگرچہ اس بات کا احساس انھیں رسول کی زندگی ہی میں ہونا شروع ہوگیا تھا لیکن آپ کی وفات کے بعد عرب سلطنت کے قیام کے لیے ان کی سرگرمیاں بہت تیز ہوگئیں ۔ سقیفۂ بنی ساعدہ میں مہاجرین و انصار کا آپس میں تصادم اسی کا نتیجہ تھا ۔ بالآخر ان کی خواہشات کی تکمیل بیعت ابو بکر کی شکل میں ہوئی ۔ جو مسلمانوں کے پہلے حکمران تھے ۔ ابو بکر کی بیعت محض سیاسی بیعت تھی اور ان کی قائم کردہ حکومت کسی طرح دینی حکومت نہ تھی وہ اور حکومتوں کی طرح قوت شمشیر کی بنیاد پر قائم تھی ۔ درحقیقت وہ خالص عرب سلطنت تھی جس کی بنیاد عربوں نے ڈالی تھی ۔ چونکہ مسلمانوں کو معلوم تھا کہ وہ ایک مدنی اور دنیوی حکومت کے قیام کے لیے کوشاں ہیں اور یہ کہ حضرت ابو بکر کی قیادت کوئی دینی عہدہ نہیں ہے ، لہذا وہ اس کے خلاف بغاوت اور اس کی مخالفت کو جائز سمجھتے تھے ۔ لیکن بعض اسباب کی بنا پر (خاص طور

(۱) ایضاً ص ص ۹۰ ، ۸۶-۸۷

پر اس لیے کہ وہ رسول کے جانشین تھے) حضرت ابوبکر کی حکومت کو دینی رنگ دے دیا گیا . اور انھیں اور ان کے جانشینوں کو «خلیفۂ رسول‌اللہ» کے لقب سے یاد کیا جانے لگا . یہ وہ لقب ہے جو حضرت ابو بکر نے خود اپنے لیے استعمال کیا تھا اور اسی لقب کی وجہ سے مسلمانوں میں یہ خیال رائج ہوگیا کہ مسلمانوں کی قیادت ایک دینی منصب ہے . اس لقب کے ایجاد کرنے کا ایک خاص مقصد عربوں کی عصبیت پر قابو پانا تھا اور مسلمانوں کو یہ باور کرانا تھا کہ حضرت ابو بکر کے مرتبۂ خلافت کی اسی طرح دینی حیثیت سے اطاعت کریں جیسی کہ وہ رسول کی کرتے تھے . انجام کار جو لوگ سیاسی طور پر حضرت ابو بکر کی حکومت کے دشمن تھے انھیں دینی طور پر اسلام کا دشمن اور « مرتد » قرار دیا گیا اور ان کے خلاف جنگوں کو « حروب ردة » کا نام دیا گیا حالانکہ یہ محض سیاسی جنگ تھی جس کا مقصد عرب اتحاد کو بچانا تھا . ان میں سے بعض نے جن کے خلاف حضرت ابو بکر نے جنگ کی تھی ، محض زکوۃ دینے سے انکار کیا تھا جس کا مقصد حضرت ابو بکر کی حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار تھا . ان میں بعض جلیل‌القدر صحابی بھی تھے وہ نہ تو تارک دین تھے اور نہ کافر[1] » .

شیخ علی عبدالرازق لکھتے ہیں : « صدر اول ہی سے مسلمانوں میں یہ خیال رائج ہوگیا تھا کہ چونکہ خلافت رسول کی نیابت ہے ، لہذا خلیفہ کو اپنی امت میں وہی درجہ حاصل ہے جو رسول کو تھا . اسے مسلمانوں کو دینی و دنیوی سب امور میں کامل تصرف حاصل ہے . اس کی اطاعت خدا کی اطاعت اور اس کی نافرمانی خدا کی نافرمانی ہے . اس کے بعد سلاطین اسلام نے صرف اسی پر اکتفا نہ کیا اور « خلیفۂ رسول اللہ » کا وہ لقب جو ابو بکر نے اپنے لیے وضع کیا تھا انہیں مطمئن نہ کر سکا . اب سلطان « زمین پر خدا کا سایہ » اور لوگوں پر اس کا « ظل ممدود » بن گیا . اور خلافت عقیدۂ توحید کا ایک جزء بن گئی . سلاطین اسلام کا

---

(۱) الإسلام ص‌ص ۹۷ ، ۹٤ ، ۹۱ ، ۹۲

مفاد اسی میں تھا کہ یہ غلط خیال لوگوں میں رائج ہوجائے تاکہ وہ دین کو اپنے تخت و تاج کی حفاظت کے لیے سپر کے طور پر استعمال کر سکیں ۔ اس طرح دین کے نام پر مسلمانوں پر ظلم و استبداد کو روا رکھا گیا ، ان پر علوم سیاست کا مطالعہ ممنوع کردیا گیا اور فکر و تدبر کی تمام صلاحیتیں ان سے سلب کرلی گئیں[1] » ۔

شیخ کا بنیادی موقف یہ ہے کہ خلافت اور اس کے اصول و قوانین ہرگز دینی امور میں سے نہیں ہیں ۔ جہاں تک سیاسی امور کا تعلق ہے ، یہ وہ دنیاوی امور ہیں جن کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ اور اسلام کوئی مخصوص سیاسی اصول نہیں پیش کرتا ہے ۔ مختلف نظامہائے حکومت میں وہ نہ تو ہمیں کسی خاص نظام کو قبول کرنے کا حکم دیتا ہے اور نہ اس سے منع کرتا ہے ۔ بلکہ اس معاملے میں اس نے ہمیں آزاد چھوڑ دیا ہے کہ ہم اپنی عقل و فراست اور تجربے کی بنا پر مختلف نظامہائے حکومت میں سے جس کا چاہیں انتخاب کریں ۔ کیونکہ یہ خدا کی شان کے خلاف ہے کہ وہ ان امور (دنیوی) کو جنھیں ہم اپنی عقل اور تجربے سے معلوم کرسکتے ہیں کسی آسمانی ہدایت کا تابع کردے ۔ شیخ علی کے نزدیک شریعت کا دائرۂ اختیار صرف روحانی امور تک محدود ہے ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : اسلام نے جو قوانین وضع کیے اور آنحضرت نے جو قواعد و ضوابط مسلمانوں پر عاید کیے ان کا تعلق نہ تو نظام حکومت سے تھا اور نہ شہری زندگی کے اصول و ضوابط سے[2] ۔ بلکہ وہ یہ کہنے کے لیے بھی تیار ہیں کہ محکمۂ قضا اسلام سے پہلے کے عربوں سے ماخوذ ہے

فقہ اسلامی کے متعلق علی عبدالرازق کا یہ موقف نہ صرف قدامت

---

(۱) الإسلام ص‌ص ۳۰-۳۲ (۲) ایضاً ص‌ص ۸۹ ، ۸۵ ، ۷۹ ، ۷۸ ، ۳۵

(۳) دیکھیے *Revue Du Monde Musulman* (1925) XIL. P. 304

عبدالرازق لکھتے ہیں : آنحضرت نے قبل از اسلام کے عربوں کے اقتصادی اور اجتماعی تعلقات کو برقرار رکھا ۔ چنانچہ تجارت و زراعت اور صنعت و حرفت سے متعلق ان کے اصول و ضوابط اسلام میں بدستور قائم رہے ۔
الإسلام ص‌ص ۸۳ و ۸٤

پسند علما کے عقیدے کے خلاف تھا بلکہ ان « سلفی » علما یا تجدد پسند علما کے بھی خلاف تھا جو صرف اس حد تک ضرور قائل تھے کہ فقہ اسلامی کے جمود کی وجہ سے برے اثرات مرتب ہو رہے ہیں اور ان کو دور کرنے کے لیے فقہ اسلامی میں اصلاح ضروری ہے ۔ لیکن شیخ علی عبدالرازق نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا ۔ ان کا مطالبہ تھا کہ فقہ اسلامی کو شہری زندگی کے ضابطے کی حیثیت سے بالکل ترک کردیا جائے تاکہ مسلمان «مذاهب فقہ کے وسیع دواوین کے تسلط» سے آزاد ہوکر ایک نئے اور ترقی پذیر معاشرے کی تشکیل کرسکیں جس کی بنیاد عقل حکمت اور متمدن اقوام کے تجربوں پر رکھی گئی ہو ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : دین اسلام میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو مسلمانوں کو اس پرانے اور فرسودہ نظام کو نیست و نابود کرنے سے باز رکھتا ہو جس نے انہیں ایک عرصہ دراز سے ذلیل و خوار بنا رکھا ہے ۔ انہیں اس بات کی آزادی حاصل ہے کہ وہ اپنی سلطنت کے اصول اور حکومت کے نظام کو انسانی ذہن کے تازہ ترین نتائج فکر اور دیگر اقوام کے تجربوں کے مطابق استوار کریں[1] ۔

علی عبدالرازق کے خیال میں دور جدید میں مسلمانوں کو جس قیادت کی ضرورت ہے اس کا تعلق نہ تو رسالت سے ہے اور نہ دین پر اس کا انحصار ہے ۔ بلکہ وہ ایک «غیر دینی» (سکولر) قیادت ہے جس کی وہ پرزور تلقین کرتے ہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ خلافت کی منسوخی، دین و مملکت کی تفریق اور فقہ اسلامی کے بالکلیہ ترک کردینے کے بارے میں علی عبدالرازق نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ اسلام کے تسلیم شدہ اصول سے غیر آہنگ تھے ۔ خصوصاً دین و مملکت کی علیحدگی کا مطالبہ ایک ایسا جرأت مندانہ مطالبہ تھا جسے ابرل سے لبرل مسلمان بھی صحیح نہیں سمجھتا تھا یا کم از کم اس کے کہنے کی جرأت نہیں کرتا تھا ۔

(۱) الإسلام ص ۱۰۳ اور دیکھیے C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1931) pp 265-6

کیونکہ مسلمانوں کے نزدیک آنحضرت مذھب کے علاوہ ایک مملکت کے بھی بانی ھیں اور فقہ اسلامی ان قوانین کا مجموعہ ھے جن کا اطلاق دینی اور غیر دینی دونوں امور پر یکساں طور پر ھوتا ھے ۔ شیخ محمد عبدہ جو «لبرل اسلام» کے زبردست حامیوں میں سے تھے ، وہ بھی دینی و دنیوی امور میں اتحاد کے قائل تھے اور فقہ اسلامی کے لوازم کو ھر طرح محفوظ رکھنا چاھتے تھے[1]۔ ان کے مشہور شاگرد شیخ رشید رضا کے نزدیک «شریعت اسلامی کو معاشرے سے الگ کرنے کی کوشش عیسائیوں کا مطمح نظر ھے ۔ اور اگر مسلمان بھی اس نقطۂ نظر کو اپنالیں تو انھیں اپنا نصف دین چھوڑنا پڑےگا[2] »۔ ازھر کے شیوخ جو روایت پرستی اور قدامت پسندی کی روش سے سر مو انحراف کو اسلام سے روگردانی تصور کرتے تھے وہ شیخ علی عبدالرازق کے «ملحدانہ» خیالات کو کیسے برداشت کرسکتے تھے ۔ الغرض ملک بھر میں ان کی مخالفت کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ھوا ۔ ھر طرف سے ان پر سخت حملے شروع ھوگئے ۔ انھیں خارجی ، دشمن اسلام اور ملحد وغیرہ کے القاب سے نوازا گیا ۔ شیخ رشید رضا نے اپنے رسالے «المنار» میں علی عبدالرازق کی مذمت کرتے ھوے ان کی کتاب کو «اسلام پر حملہ» سے تعبیر کیا اور کہا کہ ایسے وقت میں جب کہ استعمار ، اسلام کو ختم کرنے کے درپے ھے ، شیخ علی نے یہ کتاب لکھ کر استعمار کی خدمت کی ھے ۔ تھوڑے ھی دنوں میں ان کے خلاف متعدد کتابیں شایع کی گئیں[3]۔ جن میں سب سے اھم اور سب سے ضخیم شیخ محمد بخیت کی کتاب «حقیقة الإسلام و اصول الحكم» تھی جو ٤٥٨ صفحات پر ١٩٢٦ء میں شایع ھوئی تھی ۔ شیخ بخیت[4] اور دوسرے ناقدین اس بات پر متفق تھے کہ

---

(١) الاسلام والنصرانية مع العلم و المدنية (قاھرہ) ص ٦١ و بعد

(٢) رسالہ المنار ٢ : ٣٥٧ - ٣٥٨

(٣) مثلاً محمد الخضر حسین : « نقض كتاب الإسلام و اصول الحكم » ؛ شیخ محمد الطاھر ابن عاشور : « نقد علمی لکتاب « الإسلام و أصول الحكم»؛ شیخ محمد یوسف الدجوی (ھیئة کبار العلماء کے رکن) : « الإسلام و أصول الحكم والرد علیه » وغیرہ ۔

(٤) شیخ بخیت سابق مفتی مصر اور ازھر کے با اثر شیوخ میں سے تھے ۔

شیخ علی عبدالرازق اسلام سے منحرف ہوگئے ہیں ۔ اور ان کے تصورات کی عمارت محض ذہنی خود فریبی اور غلط مفروضات پر قائم ہے ۔ ان کا ماخذ اسلام نہیں بلکہ مسیحی مصنفین مثلاً سرٹامس آرنلڈ وغیرہ کے غلط نظریات ہیں ۔

سب سے اہم مسئلہ جس نے مسلمانوں کو ان کے خلاف برانگیختہ کردیا خلافت کا مسئلہ تھا ۔ کیونکہ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جس سے دنیا بھر کے مسلمانوں کو جذباتی تعلق تھا ۔ اس بات کا اندازہ اس حقیقت سے بھی ہوسکتا ہے کہ جب ۳ مارچ ۱۹۲٤ء کو مصطفیٰ کمال نے خلافت کے خاتمے کا اعلان کیا اور جمہوریہ ترکی کی بنیاد ڈالی تو دنیائے اسلام کے طول و عرض میں ان کے خلاف زبردست تحریک شروع ہوگئی اور جگہ جگہ سے احیاء خلافت کے مطالبے کیے گئے ۔ اس تحریک میں ہندستانی مسلمان بھی کسی سے پیچھے نہ تھے ۔ چنانچہ مولانا محمد علی (وفات ۱۹۳۱ء) کی قیادت میں ہندستان میں احیاء خلافت کی تحریک نے خوب زور پکڑا۔ خلافت کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کی نظریں سب سے پہلے سلطان ابن سعود پر اٹھیں جن سے یہ امید کی گئی تھی کہ وہ خلافت کے بار کو اٹھالیں گے لیکن سلطان نے اس سے صاف انکار کردیا ۔ اس سے پہلے شریف حسین والی حجاز کو دعوت دی گئی تھی کہ وہ « امیرالمؤمنین » کا عہدہ قبول کرلیں ۔ اگرچہ انہوں نے با دل نخواستہ اس عہدے کو قبول کرلیا تھا لیکن بہت جلد وہ الگ بھی ہوگئے ۔ اس کے ساتھ ہی خلافت کے احیاء کی ساری امیدوں پر پانی پھر گیا[1] ۔ لیکن مصر کی آزمائش باقی تھی ۔ خدیو مصر فواد پاشا اس کے لیے عرصے سے خواہاں تھا[2] ۔ چنانچہ اس نے درپردہ

---

(۱) ملاحظہ ہو (shorter) *Encyclopaedia of Islam* کا مضمون "Khilāfat" اور دیکھیے Niazi Berkes کی تصنیف *Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964)

(۲) یہی خواہش ان کے جانشیں شاہ فاروق کی بھی تھی ۔ ملاحظہ ہو E. Kedourie کا مضمون "Pan Arabism and British Policy" جو W. Z. Laqueur کے مرتب کردہ مجموعے *The Middle East in Transition* (London, 1958) میں شامل ہے ص‌ص ۱۱۰-۱۱۱؛ الدکتور فخرالدین احمد الظواہری : السیاسة و الأزهر (قاهره، ۱۹٤٥) ص ۲۱۱ وبعد .

کوشش شروع کی ۔ فواد کا خیال تھا کہ اگر اسے خلیفہ منتخب کر لیا گیا تو دنیاے اسلام کی دینی و دنیوی قیادت اس کے ہاتھ میں آجاے گی ۔ چنانچہ اس کے ایماء پر علماے مصر نے خلافت کانفرنس کے انعقاد کے لیے کوشش شروع کی ۔ بالآخر ۱۳ مئی سنہ ۱۹۲۶ء کو شیخ الازہر کی صدارت میں قاہرہ میں خلافت کانفرنس کا اجلاس شروع ہوا[1] ۔ اسی زمانے میں شیخ علی نے «اخبار السیاسة» میں مجوزہ کانفرنس کی مخالفت کرتے ہوے لکھا کہ[2] : «در اصل احیاء خلافت کی تحریک اجنبی حکمرانوں بالخصوص برطانیہ کی ایک چال ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ یہ تحریک ان ملکوں میں زیادہ زور و شور سے جاری ہے جو اب انگریزوں کی نوآبادیات ہیں اور جن کی اپنی خود مختاری سلب ہوچکی ہے اور جو محض دوسروں کے اشارے پر حرکت کرتے ہیں گویا کہ خدا کی طرف سے یہ مقدر ہوچکا ہے کہ آج اگر خلافت قائم ہو تو ذلت اور غلامی کی بنیادوں پر قائم ہو اور اگر کامیاب ہو تو ان لوگوں کے ہاتھوں کامیاب ہو جو خود ذلیل ہیں اور دوسروں کے محکوم ۔ اس کے برعکس وہ مسلم ممالک جو صحیح معنوں میں خود مختار ہیں جیسے ترکی ، ایران اور افغانستان تو وہاں اس کا کوئی زور و شور نہیں ہے»[3] .

(۱) الدکتور محمد حسین : الإتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر (قاهره ۱۹۵۶ء) ۲ : ۴۱ وغیرہ؛ H. A. R Gibb کی تالیف *Whither Islam?* (London, 1932) ص ۱۲۸ وبعد ۔

(۲) «السیاسة» (قاهره) مارچ ۱۹۲۶ء نمبر ۱۲ بحواله الدکتور محمد حسین : الإتجاهات الوطنية ۲ : ۴۳

(۳) یہی موقف مصر کے «الدستوریین» کا تھا ، جن سے شیخ علی عبدالرازق وابستہ تھے ۔ فواد کی پوری کوشش تھی کہ سعد زغلول پاشا (وزیر اعظم) کو ان کی اس خواہش کا علم نہ ہو کہ وہ (یعنی فواد) خلافت کا مدعی ہے ۔ چنانچہ فواد کی ساری مساعی در پردہ ہوا کرتی تھیں ، لیکن «السیاسة» (یہ اخبار «الدستوریین» کا آرگن تھا) کے حلقے کو اس بات کا علم تھا ، یہ لوگ اس اسکیم کے پوری طرح مخالف تھے اور اسے انگریزوں کی سازش کا نتیجہ سمجھتے تھے کیوں کہ شاہ فواد انگریزوں کے زیر اثر تھا .

اس سے پہلے شیخ علی عبدالرازق اپنی کتاب « الإسلام و اصول الحکم» شایع کرچکے تھے جس کا ایک مقصد فواد کے دعوائے خلافت کی نفی کرنا تھا ۔ اس طرح انھوں نے حکومت مصر اور علمائے ازھر دونوں کو اپنا دشمن بنا لیا تھا ۔ خدیو کی شه پاکر علمائے ازھر کی عدالت (ھیئۃ کبار العلماء) نے ان کے خلاف سخت اقدام کیا اور ان کا نام علما کے زمرے سے خارج کردیا ۔

قانون جامع ازھر کی دفعه ۱۰۱ (قانون نمبر۱۰) ۱۹۱۱ء[1] کے مطابق تین ازھری علما[2] کی درخواست پر ۱۲ اگست ۱۹۲۵ء کو « علمائے ازھر کی عدالت میں علی عبدالرازق کے خلاف مقدمے کی سماعت شروع ھوئی[3] . عدالت کی صدارت شیخ الازھر شیخ محمد ابو فضل نے کی ۔ صدر کے علاوہ یه عدالت جوری کے چوبیس افراد پر مشتمل تھی ۔ علی عبدالرازق عدالت کے سامنے پیش کیے گئے اور ان کے خلاف الزامات پڑھ کر سنائے گئے ۔ الزامات کے جواب دینے سے پہلے علی عبدالرازق نے یه عذرداری کی که عدالت ازھر کو کسی شخص کے خلاف تادیبی کارروائی کا کوئی قانونی حق

(۱) اس قانون سے متعلق ملاحظه ھو : Bayyard Dodge کی کتاب *Al-Azhar, A Millenni ım of Muslım Learning* (Washington,1961)
ص ۱٤۵ وبعد ؛ *RMM* (1925)Vol. Lix . ص ۲۰۳

(۲) شیخ وجودی ، ابو عبدالله اور محمد شاکر

(۳) علی عبد الرازق کے خلاف مقدمے کی پوری تفصیل اور علمائے ازھر کی عدالت کا فیصله « حکم ھیئۃ کبارالعلماء فی کتاب الإسلام وأصول الحکم» (۱۳٤٤) نامی رسالے میں درج ھیں . اس رسالے کو مصر کے مکتبۂ سلفیه نے شایع کیا تھا اور اس کی مفت اشاعت کی گئی تھی که « یه رساله ایک تحفه ھے مسلمانوں کی جماعت کی طرف سے دنیائے اسلام کے برادران ملت کے نام» . L. Bercher نے اس کتاب کے بیشتر حصے کا ترجمه مع تبصره فرانسیسی رسالے میں شایع کیا : Analyse De La Brochure Intitulee "Sentence Des Grands Ulemas [D'al-Azhar] Sur Le Livre L'Islam et Les Bases Du Pouvoir", *Revue Des Etudes Islamiques,* (1935) Vol. Lx. ص ص ۷۵-۸٦
اور دیکھیے : *RMM* (1925)Vol. LX ص ص ۲۰۲ - ۲۰۳

حاصل نہیں ہے ۔ کیونکہ اس طرح کی کارروائی اس کے دائرۂ اختیار کے باہر ہے ۔ لہذا عدالت کے سامنے ان کی موجودگی کو اس بات کا مرادف نہ سمجھا جائے کہ اسے قانونی اختیار حاصل ہے ۔ لیکن عدالت نے اس عذر کو رد کرتے ہوئے کہا کہ جامع ازہر کے قانون نمبر ۱۰ (۱۹۱۱ء) کی دفعہ ۱۰۱ کی رو سے اسے اس طرح کے اقدام کا حق حاصل ہے ۔ اس کے بعد عدالت کی اجازت سے علی عبدالرازق نے اپنی صفائی میں ایک بیان پڑھ کر سنایا جسے ریکارڈ میں رکھ لیا گیا اور عدالت برخاست ہوگئی ۔ آخر میں عدالت نے فیصلہ کیا کہ علی عبدالرازق کی « مخالف دین » کتاب کو پڑھنے اور ان کی صفائی کے بیان کو سننے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ شیخ علی کے ساتوں دعاوی جو انھوں نے اپنی کتاب میں بیان کیے ہیں اسلام کے خلاف ہیں۔ یعنی:[1]

(۱) شیخ علی کے خیال میں اسلام بنیادی طور پر محض ایک روحانی ادارہ ہے ۔ دنیوی اقتدار سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے (صفحات ۷۸ ، ۷۹ اور ۸۵) ۔ حالانکہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اسلام دینی اور دنیوی دونوں امور پر مشتمل ہے ۔ لیکن شیخ دنیوی امور سے متعلق احکام کو الگ کرکے اسلام کے دو ٹکڑے کرنا چاہتے ہیں ۔

(۲) شیخ علی کا دعویٰ ہے کہ اسلام کے نزدیک جہاد کا مقصد ملکی فتوحات تھا نہ کہ دین اسلام کی نشر و اشاعت[2]۔ اسی طرح زکوٰۃ، جزیہ اور مال غنیمت وغیرہ کا تعلق مالی امور سے تھا جو منصب نبوت سے خارج ہیں ۔

---

(۱) حکم هیئة کبار العلماء ص ۵ وبعد؛ *RMM* (1925) Vol. Lix ص ص ۳۰۳ وبعد

(۲) شیخ علی جہاد کے متعلق اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں : اس میں شک نہیں کہ جہاد ایک تخریبی طریقہ ہے ۔ جس طرح « بعض اوقات خیر کے لیے شر کا ہونا ضروری ہوتا ہے اسی طرح اکثر تعمیر کے لیے تخریب کا ہونا لازمی ہوجاتا ہے » ۔ الإسلام ص ۷۹

(٣) شیخ علی کا خیال ہے کہ عہد نبوی کا سیاسی نظام ابہام و غموض سے پر ہے ۔

(٤) ان کے کہنے کے مطابق رسول کا مشن محض پیغام رسانی تک محدود تھا ۔ اگر شیخ علی کا یہ نظریہ صحیح تسلیم کرلیا جائے تو قرآن کی ان بےشمار آیتوں کو مسترد کرنا ہوگا جو فقہی احکام سے متعلق ہیں ۔

(٥) شیخ علی صحابۂ رسول کے اس اجماع کے منکر ہیں کہ امام کی بیعت واجب ہے ۔

(٦) شیخ علی اس بات کے بھی منکر ہیں کہ عدلیہ شریعت اسلامیہ کے دائرۂ اختیار کے اندر ہے ۔

(٧) شیخ علی کا دعویٰ ہے کہ آنحضرت کے بعد حضرت ابو بکر اور دوسرے خلفاے راشدین کی حکومتیں غیر دینی تھیں ۔ علماے ازہر کی عدالت نے علی عبدالرازق پر ایک الزام یہ بھی لگایا کہ وہ مسلمانوں کی مذہبی حکومت کے قیام کی مخالفت کرکے بالشویک حکومت (الحکومة البلشفیة) قائم کرنا چاہتے ہیں ۔ جبکہ اسلام بالشویت (بلشفیة) کا دشمن ہے اور اسے روے ارض پر بہت بڑا فتنہ قرار دیتا ہے اور اس کے خلاف جہاد کرنا ضروری سمجھتا ہے کیونکہ یہ لوگ ذاتی ملکیت اور طبقاتی اونچ نیچ کو جو اسلام کے عین مطابق ہیں ، ختم کرنا چاہتے ہیں ۔ مزید یہ کہ مسلمانوں کے نزدیک اصول حکومت اور قانون سازی کے مصادر کتاب اللہ سنت رسول اور اجماع امت ہیں ، لیکن شیخ علی کا مطالبہ ہے کہ مسلمان اپنے « فرسودہ » نظام حکومت کو منہدم کردیں جسے انہوں نے ان أصولوں پر قائم کیا ہے ۔ اور اس کی جگہ اپنی حکومت اور دنیوی امور کو ان بہتر أصولوں پر استوار کریں جو غیر مسلم اقوام میں پاے جاتے ہیں[1] ۔

آخر میں عدالت نے متفق الراے ہوکر یہ فیصلہ صادر کیا کہ علی عبدالرازق نے اپنی کتاب «الاسلام و اصول الحکم» میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ اسلامی اصول کے قطعاً خلاف ہیں اور چونکہ ان کا «طرز عمل

(١) حکم هیئة کبار العلماء ص‌ص ٢٩-٣٠

ایک عالم کی شان کے خلاف ہے » . لہذا دفعہ ۱۰۱ (قانون نمبر ۱۰ ، ۱۹۱۱ء) کے مطابق ازہر کے اساتذہ کی فہرست سے ان کا نام خارج کردیا جائے[1] اور انہیں نہ صرف قضا کے موجودہ عہدے سے برطرف کردیا جائے بلکہ آیندہ انہیں کبھی کوئی دینی یا غیر دینی عہدہ نہ دیا جائے[2] . علمائے ازہر کی اس عدالت کے فیصلے کے خلاف شیخ علی عبدالرازق نے ایک بالا تر عدالت (مجلس تأدیب قضاۃ المحاکم الشرعیہ فی وزارت الحقانیہ) میں اپیل دائر کی کہ یہ معاملہ عدالت ازہر کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے . اس کے علاوہ قانون میں « ما لایناسب وصف العالمیة » سے وہ افعال شنیعہ مراد ہیں جو ایک عالم کی شان کے خلاف ہیں جیسے فسق و فجور وغیرہ . علمی مباحث کی غلطیاں اس ضمن میں نہیں آتیں . لیکن عدالت نے علی عبدالرازق کے اس استدلال کو مسترد کردیا اور جب شیخ علی نے یہ کہا کہ ۱۹۲۲ء کے دستور کی دفعات ۱۲ ، ۱٤ ، اور ۱٦۷ کے تحت حریت عقیدہ کی مطلق اجازت دی گئی ہے تو عدالت نے جواب دیا کہ دستور کی دفعہ ۱٤ کے تحت اس آزادی کو « حدود قانون کے اندر » کے فقرے سے محدود کردیا ہے . آخر میں عدالت ازہر کے فیصلے کو برقرار رکھا گیا اور شیخ علی کو عدالتہائے شرعیہ کے جج کے عہدے سے برطرف

(۱) مذکورہ دفعہ کا متن یہ ہے : اذا وقع من احد العلماء أیا کانت وظیفته أو مهنته ما لایناسب وصف العالمیة یحکم علیه من شیخ الجامع الازهر باجماع تسعة عشر عالما معه من هیئة کبار العلماء المنصوص علیه فی الباب السابع من هذا القانون باخراجه من زمرة العلماء . . . .

(۲) اس واقعہ کے بعد مصر کے روشن خیال عناصر کی جانب سے قانون ازہر کی مذکورہ دفعہ کے خلاف تحریک شروع ہوئی جس کی قیادت ہفتہ وار «السیاسة» گروپ کے ہاتھ میں تھی . عدالت ازہر کے فیصلے کو غیر قانونی اور دستور کے خلاف بتایا گیا جس میں اظہار خیال کی آزادی دی گئی ہے . اور یہ کہا گیا کہ انہیں عہدہ قضا سے ہٹانا دراصل وزیر انصاف (الحقانیة) کے اختیارات پر دست اندازی کے مرادف ہے کیونکہ قاضی کا تقرر وزیر انصاف کرتا ہے .

کردیا گیا[1] . جیسا کہ G. E. von Grunebaum لکھا ھے : «ازھر کی عدالت نے نہایت پرزور طریقے سے اسلام کے اس روایتی نظریے کی توثیق کردی کہ آنحضرت بیک وقت دینی اور سیاسی دونوں نظاموں کے بانی تھے اور شریعت جو حقیقت میں شریعت الٰہی ھے وہ دینی اور مدنی دونوں امور پر یکساں طور پر حاوی ھے»[2].

علمائے ازھر کا یہ رویہ نیا نہ تھا . ازھر شروع ھی سے قدامت پسندی اور اصلاح دشمنی کا مرکز تھا . اسے جمال الدین افغانی کی وہ روش بھی پسند نہ آئی تھی جو ان کے بندھے ٹکے خیالات سے میل نہ کھاتی تھی . ان کے بعد شیخ محمد عبدہ جو ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور عقائد میں پوری طرح سلف کے ھمنوا تھے ، محض اس لیے مردود قرار دیے گئے کہ وہ اسلامی فکر کو بعض لبرل رجحانات سے روشناس کرانا چاھتے تھے . ڈاکٹر طہ حسین کو آخری سند حاصل کرنے سے پہلے جامع آزھر سے محض اس بنا پر نکال دیا گیا تھا کہ ان کے بعض خیالات ترقی پسندانہ تھے . جب ۱۹۲٦ء میں ان کی مشہور کتاب «الشعر الجاھلی»[3] شایع ھوئی تھی جو زمانہ قبل اسلام کی شاعری سے متعلق تھی تو ان کے خلاف زبردست شور و غوغا ھوا کہ وہ ملحد اور دھریہ ھیں اور دین کی بنیادوں کو

---

(۱) «حکم ھیئۃ کبار العلماء» ص ۳٤ و بعد

(۲) Islam (London, 1961) ص ۹۹

(۳) ڈاکٹر طہ حسین کا بنیادی دعویٰ یہ تھا کہ جس کو اصطلاح میں جاھلی شاعری یا قبل اسلام کی شاعری کہا جاتا ھے اس کا زیادہ تر حصہ قبل اسلام کا نہیں بلکہ ظہور اسلام کے بعد کا ھے . اس ضمن میں بعض ایسے مسائل بھی زیر بحث آگئے جنھیں راسخ العقیدہ مسلمان سننے کے لیے تیار نہیں تھے . مثلاً طہ حسین کا یہ دعویٰ کہ کعبے کی بنیاد حضرت ابراھیم اور حضرت اسمعیل نے نہیں رکھی تھی اور یہ کہ دین اسلام کا تعلق دین ابراھیمی سے نہیں ھے . دوسرے ایڈیشن (۱۹۲۷ء) میں بعض ترمیمات کی گئیں اور کتاب کا نام بھی بدل کر «الأدب الجاھلی» رکھ دیا گیا .

اکھیڑ پھینکنا چاہتے ہیں[1] . شیخ علی کی طرح انہیں بھی عدالت میں ماخوذ کیا گیا . عدالت نے اگرچہ انہیں الزامات سے بری قرار دیا[2] تاہم ان کے خلاف زبردست ہیجان ایک عرصے تک جاری رہا . تقریباً ربع صدی کے بعد ازہر ھی سے ایک نوجوان مصنف نے اسلامی قدامت پسندی کو ایک بار پھر چیلنج کیا . یہ خالد محمد خالد تھے جنہوں نے ۱۹۵۰ء میں اپنی مشہور کتاب « من ھنا نبدأ » میں بعض ترقی پسندانہ خیالات کا اظہار کیا تھا . انہوں نے واضح الفاظ میں یہ اعلان کیا کہ مسلمانوں کی فلاح اسی میں ھے کہ وہ « سیکولرزم » اور « اشتراکیت » کو اپنا لیں . شیخ علی عبدالرازق کی طرح خالد محمد خالد پر بھی « کمیونسٹ » اور « دھریہ » ھونے کا الزام لگایا گیا اور ان پر مقدمہ چلایا گیا لیکن قاھرہ کی عدالت نے انہیں بری کردیا اور ان کی کتاب پر سے جو شروع میں ممنوع قرار دے دی گئی تھی ، پابندی اٹھالی گئی .

شیخ علی عبدالرازق کے نظام فکر کا اساسی پہلو سیکولرزم کی وہ دعوت ھے جو دین کو معاشرے میں ایک حاوی عنصر کی حیثیت سے ختم کرکے اسے محض اکائی کا درجہ دینا چاہتی ھے . اگرچہ نظری اعتبار سے یہ صورت آئیڈیل اسلام کے خلاف ھے . لیکن دور جدید کے تقاضے کے زیر اثر مسلمان اس آئیڈیل سے دور ھوچکے تھے . چنانچہ محض دو سال پہلے مصر نے جدید سیکولر دستور کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا تھا جس کے مطابق دین کو ھر لحاظ سے مدنی زندگی سے الگ کیا جا چکا تھا اور شریعت اسلامیہ کا دائرۂ اقتدار گھٹ کر محض انفرادی درجہ (personal status) تک محدود ھوچکا تھا . لیکن اس وقت علمائے ازھر کی جانب سے مخالفت کا کوئی اظہار نہ ھوا . گویا علمائے اسلام کو اس بات سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی کہ رفتہ رفتہ اسلامی

---

(۱) رشید رضا انہیں « رأس الإلحاد و شیخ الزنادقہ » کے لقب سے یاد کرتے تھے . المنار ۲۸ : ۳۷۹

(۲) المنار ۲۸ : ۳٦۸

ادارے ختم ہوتے جارہے ہیں البتہ ان مسائل میں نظری حیثیت سے راست مداخلت ان کے لیے ناقابل برداشت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے شیخ علی کے خلاف بھرپور غیض و غضب کا اظہار کیا اور ان کے نظریات کو سراسر غیراسلامی اور الحادی قرار دیا۔ H. Z. Nuseibeh نے شیخ علی عبدالرازق کے خیالات سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ، شیخ علی کا موقف زیادہ مستحکم بنیادوں پر ہوتا اگر وہ کھل کر اس بات کا اعلان کردیتے کہ اسلام کا یہ تصور کہ دینی و دنیوی امور ناقابل تفریق ہیں، عربوں کے [قومی] مفاد کے منافی ہے۔ لہذا انھیں اس نقطۂ نظر کو ترک کر دینا چاہیے۔ لیکن یہ کہنے کے بجائے شیخ علی نے اسلامی نظریات کی وہ بحث چھیڑ دی جس سے نہ تو ان کی قوت ادراک و بصیرت کا پتہ چلتا ہے اور نہ ذہنی صداقت کا[1]۔ Nuseibeh کی اس تنقید سے قطع نظر کہ شیخ علی کو کون سا رویہ اختیار کرنا چاہیے تھا، اس میں شک نہیں کہ انھوں نے جو کام اپنے ذمہ لیا تھا اس کی نوعیت جداگانہ تھی۔ وہ اسلام کو بعض ترقی پسندانہ رجحانات کا حامل بنانا چاہتے تھے اور یہ بتانا چاہتے تھے کہ سیکوارزم اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اور یہ کہ ایک شخص سیکولرزم اور جمہوریت کو مانتے ہوئے بھی بیک وقت سچا اور خدا ترس مسلمان رہ سکتا ہے۔ شیخ علی کی کامیابی و ناکامی کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیے۔

اگرچہ شیخ علی عبدالرازق کو مصر کے روایت پسند حلقے کی جانب سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن ان کے «باغیانہ» خیالات کو پھیلنے سے روکا نہ جاسکا۔ ان کے افکار نے جدید مصریوں کی پوری نسل کو متاثر کیا۔ روشن خیال مصریوں کا وہ طبقہ جو مغربی فکر سے متاثر تھا ان کے تجدد پسندانہ رجحان سے ہمدردی رکھتا تھا۔ یہ لوگ مذہب کے معاملے میں لبرل تھے اور کورانہ تقلید کے سخت خلاف تھے۔

اگرچہ ان میں سے سب کے سب شیخ علی کے خیالات سے پوری

(۱) The Ideas of Arab Nationalism (Ithaca, N. Y., 1954), ص ۱۷

طرح متفق نہ تھے لیکن شخصی آزادی کو ہر شخص کا بنیادی حق سمجھتے تھے اور علمائے ازہر کے مواخذہ کو مصری دستور کی صریح خلاف ورزی تصور کرتے تھے ۔ کیوں‌کہ ان کا کہنا تھا کہ ملک کے دستور میں حریت فکر کی جو مطلق اجازت دی گئی ہے علما کے اس فعل سے اس کی مکمل نفی ہوتی ہے ۔ مزید یہ کہ ایک ایسی جماعت کو جسکی نوعیت مذہبی ہے ، تادیبی کارروائیوں کا اختیار دینا دستور کے اصول کے منافی ہے ۔ جہاں تک علمی مسائل میں اختلافات کا تعلق ہے اس کا تصفیہ بحث و تمحیص کے ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ محاکمہ و تکفیر کے ذریعہ ۔ اس‌سے اہل علم اور آزادانہ تحقیق کرنے والوں میں خوف و ہراس پیدا ہوگا ۔ اصلاح و ترقی کے راستے بند ہوجائیں‌گے اور مصر پھر سے تاریک دور میں داخل ہوجائےگا ۔ ان لوگوں نے اس بات کی پرزور صراحت کردی کہ ایک محدود مذہبی گروہ کو اس بات کی اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ لوگوں‌کے دل و دماغ پر مسلط رہے[1] ۔

یہ طبقہ شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی سرگرمیوں کو قدر کی نگاہ سے ضرور دیکھتا تھا لیکن اسے ناکافی تصور کرتا تھا ۔ ان میں سب سے با اثر وہ لوگ تھے جو برسر اقتدار جماعت « حزب‌الأحرار الدستوريين »[2] سے وابستہ تھے اور حکومت کی کرسیوں پر قابض تھے ۔ یہ لوگ مصر کے ہفتہ وار اخبار « السياسة » کے گرد جمع تھے جو اخبار « الجريدة »[3] کا جانشیں تھا اور جس کے روح و رواں مشہور صحافی لطفی بے السید (وفات ۱۹۵۶ء)

---

(۱) احمد شفیق پاشا : أعمالى بعد مذكراتى (قاہرہ ۱۹۴۱) ص‌ص ۱۸۱-۱۸۲

(۲) شیخ علی کا اس جماعت سے تعلق‌کے لیے دیکھیے : عباس محمود العقاد : سعد زغلول (قاہرہ، ۱۹۳۶) ص ۵۱۸ ۔

(۳) « الجريدة » جو لطفی بے السید کے مکتب فکر کا ترجمان تھا ۱۹۰۷ سے نکلنا شروع ہوا ۔ اس کے بند ہونے کے بعد ۱۹۲۲ میں ہفتہ‌وار « السياسة » نے اس‌کی جگہ لے لی جس کی ادارت محمد حسین ہیکل (۱۸۸۷-۱۹۵۶) کے ہاتھ میں تھی ۔

تھے ۔ یہی وہ لوگ تھے[1] جنھوں نے شیخ علی عبدالرازق اور ڈاکٹر طہ حسین
کی اس وقت مدافعت کی جب اصلاح دشمن عناصر کی طرف سے
ان پر سخت حملے ہو رہے تھے ۔ اگر اس گروہ کا حکومت پر اثر نہ
ہوتا تو شیخ علی اور طہ حسین جیسے لبرل مفکروں کو اپنی تجدد پسندی کی
سخت قیمت ادا کرنی پڑتی[2] ۔

[٢٠ /٥ /١٩٦٦ء]

(١) لطفی بے السید کے علاوہ عدلی یکن، عبدالخالق ثروت، اسمعیل
صدقی وغیرھم کے نام خاص طور پر قابل ذکر ھیں ۔

(٢) جب عدالت ازھر نے شیخ علی کو علما کے زمرے سے خارج
کردیا تو اسکے نتیجے کے طور پر وہ قاضی نہیں رہے تھے ۔ لیکن عبدالعزیز
فہمی نے جو اس وقت وزیر حقانیہ (انصاف) تھے اور جماعت «دستوریین»
سے تعلق رکھتے تھے، شیخ علی کے خلاف فیصلے پر عمل در آمد کرنے سے
انکار کردیا اور انھیں عہدۂ قضا سے نہیں ھٹایا ۔ لیکن شاہ فواد نے خود
مداخلت کرکے ان کو برطرف کردیا ۔ فواد کے اس فیصلے کے خلاف
احتجاج کرتے ہوئے وزرا «دستوریین» مستعفی ھوگئے ۔ ملاحظہ ھو :
محمد حسین: الإتجاهات ٢ : ٧٥؛ احمد شفیق پاشا : أعمالي ص ١٨٢

فرہنگ تحفة السعادت اور لغت علمی

ڈاکٹر شہریار نقوی نے تہران یونیورسٹی میں « ہندستان میں فارسی فرہنگ نویسی کے ارتقا » پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا تھا جس کی بنا پر یونیورسٹی نے ان کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری عطا کی. یہ مقالہ بعد میں وزارت فرہنگ ایران کی طرف سے ۱۳۴۱ شمسی ۱۹۶۲م میں کتابی صورت میں شائع ہوا ہے. موضوع کی اہمیت کے پیش نظر ایران کے چوٹی کے فضلا و اساتذہ میں سے آقاے جلال الدین ہمائی، آقاے سعید نفیسی، ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا، آقاے محمد حجازی اور ڈاکٹر محمد مقدم نے اس پر تقریظات لکھے. لیکن ان فضلا کی ضمانت کے باوجود تاریخی و تحقیق اغلاط کی کثرت کی بنا پر یہ کتاب اس معیار تک نہیں پہنچی جس کی مقتضی تھی. راقم نے کتاب کے ابتدائی حصے کی غلطیوں اور کوتاہیوں سے متعلق ایک تفصیلی یادداشت سال گذشتہ تہران کے ایک سہ ماہی رسالے « راہنمای کتاب » میں شائع کی تھی لیکن یہ یادداشت بھی تمام غلطیوں کو حاوی نہیں تھی. چنانچہ اسی سلسلے کی ایک فاحش غلطی کی توضیح سطور ذیل میں مقصود ہے.

ڈاکٹر نقوی نے کتاب مذکور میں « تحفة السعادت » اور « لغت علمی » کو دو جگہ بیان کیا ہے. ان کے نزدیک یہ دو الگ الگ لغت کی کتابیں تھیں، جن کے دو مختلف مصنف تھے اور جن کے دور میں سوا سو سال سے زیادہ کا تفاوت ہے. مگر یہ مصنف کا واضح

---

(۱) ایرانی حلقے میں اس مقالے کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوگا کہ اس پر یونیورسٹی نے باوجود غیر ملکی ہونے کے مقالہ نگار کو وہی ڈگری دی جو ایرانی طلبہ کے لیے مخصوص ہے تہران یونیورسٹی دو قسم کی ڈگریاں دیتی ہے ایک بیرونی طلبہ کے لیے مخصوص ہے دوسری ایرانی طلبہ کے لیے، آخر الذکر کا معیار کافی بلند ہوتا ہے.

سہو ہے، در اصل یہ ایک ہی کتاب ہے، «تحفۃ السعادت» اس کا اصل عنوان ہے، غلطی سے 'کتابخانۂ آصفیہ کے نسخے میں کسی جگہ اس کا نام «لغت علمی» درج ہوگیا ہے. واضح اشارات کے باوجود اس غلطی کی طرف مصنف متوجہ نہ ہوسکے اور اس کو ایک علاحدہ کتاب سمجھ لیا حالانکہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ دونوں ایک ہی کتاب اور ایک ہی مصنف کی تخلیق ہے.

«تحفۃ السعادت» کے متعلق مصنف «فرہنگ نویسی فارسی» نے حسب ذیل اطلاع[1] بہم پہنچائی ہے :

«تحفة السعادت یکی از فرهنگهای معروف فارسی است که در هند و پاکستان نوشته شده، و آن را مولانا محمود بن شیخ ضیاء الدین محمد در زمان سلطان اسکندر اودهی پادشاه دهلی (۸۹۲-۹۲۳) بسال ۹۱۶ه تالیف نموده است. اسم کتاب و تاریخ اتمام آن در ابیات زیر بیان شده است :

بُد گذشته دهم ز ماه صفر سنه تسعه مائة و سته عشر
که شد از فضل ذو الجلال تمام داشته تحفة السعادت نام
بهر آن تا برم چو تحفه عیان پیش ممدوح خود سعید زمان

حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدهد...
در آغاز کتاب قصیده ای وجود دارد که در آن مولانا محمود بن شیخ ضیا در مدحت پادشاه وقت سلطان اودهی و مربی خود بنام خواجه سعید سخن گفته و متعاقب آن علت تدوین این فرهنگ را شرح داده».

لغت علمی کے متعلق اس کتاب میں یہ اطلاع بہم پہنچائی گئی ہے :
«لغت علمی تالیف محمود پسر شیخ ضیاست که بزمان شاهجهان امپراطور مغل (۱۰۳۷/۱۶۶۹) در زمینۂ فرهنگ فارسی صورت

(۱) فرہنگ نویسی فارسی ص. ٦٥

گرفته است . . . محمود پسر شیخ ضیا در ابتدای کتاب خود پس از حمد و نعت در بارهٔ اسم خود و ممدوحش چنین می نویسد :

بنده محمود ابن شیخ ضیا خواهد از تو همین ز لطف و عطا
بعــد نعت رسول صاحب جود مدح شاهجهان (کذا) بگو محمود
به که سازی به نامه خامه روان در ثنا و دعای شاهجهان (کذا)
پادشاه جهان سکندر نام دین اسلام از و گرفت نظام

« حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدهد »

اس سلسلے میں میرے معروضات حسب ذیل ہیں :

۱ــ لغت علمی کے ذیل میں جو چار ابیات درج ہیں ، وہ جہان‌گیر کے بیٹے شاہجہاں کے لیے ہرگز نہیں ہوسکتے . بادشاہ کا نام سکندر تھا جیسا کہ چوتھی بیت سے ظاہر ہے . « پادشاہ جہان سکندر نام » سے سوائے سلطان سکندر کے اور کیا مراد لیا جا سکتا ہے . شاہجہاں جو دوسری اور تیسری بیت میں آیا ہے ، مرکب اضافی ہے اسم علم نہیں ، علم کی صورت میں اضافت حذف ہو جاتی ہے . غالباً اصل کتاب میں « شاہجہان » پیوست لکھا تھا ڈاکٹر نقوی نے اس کو بعینہ صحیح سمجھکر نہ صرف پیوست لکھا بلکہ اس سے جہان‌گیر کا بیٹا شاہجہاں بادشاہ مراد لے لیا . حالانکہ حذف اضافت کی شکل میں دوسری بیت کا مصرعۂ ثانی ساقط الوزن ہو جاتا ہے . آخری بیت کے پہلے مصرعے میں پادشاہ جہان آیا ہے یہ فقرہ اور شاہجہاں بہر صورت یکساں ہیں . اتنے واضح قرائن کے باوجود ڈاکٹر نقوی کا سہو تعجب خیز ہے .

۲ــ « تحفۃ السعادت » اور « لغت علمی » دونوں کے ایک ہونے کے قرائن کی بنیاد ان امور پر ہے :

(الف) دونوں کے مصنف کا ایک ہی نام تھا .

(ب) مصنف کے باپ کا ایک ہی نام تھا .

(ج) دونوں کا فن ایک ہی ہے .

(د) دونوں میں پادشاہ سکندر کا نام آیا ہے . گویا اس نام

کے پادشاہ سے دونوں کتابوں کے مصنف کی وابستگی
مسلم ہے .

(ی) دونوں کی ترتیب یکساں ہے . دونوں کتابوں کے ذیل میں
ایک ہی جملہ پایا جاتا ہے[1]:

«حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدهد»

یہ امر غور طلب ہے کہ اتنے امور کے باوجود جو خود کتاب مذکور میں موجود ہیں، ڈاکٹر نقوی نے اس موضوع سے صرف نظر کیوں کیا. یہ بات اور تھی کہ وہ سارے امور کی نفی کرتے اور دونوں مصنف کے مختلف ہونے پر دلائل قائم کرتے . مگر کسی تحقیقی کتاب میں اتنے اہم معاملے کو نہ صرف تشنہ چھوڑنا بلکہ اُلجھا دینا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا . ڈاکٹر صاحب کی تائید میں کوئی یہ بات کہہ سکتا ہے کہ «تحفۃ السعادت» پر لکھنے کے بعد جب وہ «لغت علمی» پر لکھنے لگے تو جو کچھ وہ اول الذکر کتاب کی بابت لکھ چکے تھے، وہ سب فراموش کرچکے تھے کیونکہ اتنی واضح باتیں تو عام آدمی کو متوجہ کرلیتی، محقق کی نظر سے کیوں کر اوجھل ہو سکتی ہیں، لیکن قاری کا مطالبہ اس اعتذار کی صورت میں بھی باقی رہتا ہے کیونکہ علمی و تحقیقی کتاب کے سارے امور پرکھنے اور جانچنے کے بعد کاغذ کے صفحے پر اُتارے جاتے ہیں، یہ جواز کی کون سی صورت ہے کہ ایک بات پہلے لکھی تو چند صفحے بعد اسکے خلاف دوسری بات لکھدی .

۳۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر نقوی نے «تحفۃ السعادت» اور «لغت علمی» کے دیباچے بھی غور سے نہیں پڑھے . یہ دونوں بھی ایک ہی ہیں کیونکہ انھوں نے دونوں کے ذیل میں جو اشعار نقل کیے ہیں وہ «تحفۃ السعادت» میں موجود ہیں. میں نے لغت علمی تو نہیں دیکھی، اس کا جو نسخہ ڈاکٹر موصوف نے مطالعہ کیا وہ کتابخانۂ آصفیہ میں موجود ہے، ابھی اس نسخہ تک میری رسائی نہیں ہوئی، لیکن دونوں کے دیباچے کے یکساں اشعار سے

---

(۱) فرہنگ نویسی فارسی ص ۹۲

تو واضح ہی ہے کہ دونوں کتابوں کا دیباچہ ایک ہی ہے۔ میرے پیش نظر «تحفة السعادت» نسخۂ رامپور کے دیباچے کا اقتباس[1] ہے۔ اس میں لغت علمی کے ذیل کے چار منقولہ ابیات میں آخری تین حسب ذیل عنوان کے تحت مذکور ہیں:

«در مدح سلطان سکندر خلد اللہ[2] ملکه و سلطانه»

ذیل میں مزید وضاحت کے لیے اس عنوان کے کچھ شعر درج کیے جاتے ہیں:

بعد نعت رسول صاحب جود	مدح شاہ جہان بگو محمود
به که ساری به نامه خامه روان	در ثنا و دعای شاہ جہان
دین اسلام ازو گرفت نظام	پادشاہ جہان سکندر نام
خسرو خسروان که چرخ از بیم	در خط او نهد سر تسلیم
پادشاهان ربع مسکون را	بر درش روزگار کرد دوتا
اوست عالی نژاد روشن رای	اوست کشورستان و قلعه گشای
آفرین صد هزار بر رایش	جز در آینه نیست همتایش
هر کجا ابر رایت انگیزد	سر اعدا چو ژاله در ریزد
تاکه نامش بپادشاهی شد	علمش نصرت الهی شد
نام آن ناجوی عالم نام	زینت سکه گشت و خطبه مدام
گرد نعل سمند او ز فلک	حور را مثل تحفه برد ملک
تا بر افلاک مهر باشد و ماه	بر سر خلق باد سایۂ شاه
دوستش بس عزیز و دشمن خوار	شاه بر تخت مدعی بردار

اسی طرح « تحفة السعادت » کے ذیل میں جو ابیات ڈاکٹر نقوی نے لکھے ہیں، وہ بھی ہمارے پیش نظر دیباچے میں مذکور ہیں۔ ذیل میں

---

(۱) یہ اقتباسات عزیزی اکبر علی خاں اسسٹنٹ لائبریرین رضا لائبریری رام پور کے توسط سے حاصل ہوئے ہیں، راقم ان کا شکر گزار ہے۔

(۲) نسخۂ رام پور ورق ۳ ب — ٤ الف۔

چند شعر نقل کیے جاتے[1] ہیں :

بُد گذشته دهم زماه صفر سنه تسع مائة و سته عشر
که شد از فضل ذوالجلال تمام داشتم تحفة السعادت نام
بهرآن تا برم چو تحفه عیان پیش ممدوح خود سعید زمان
چو مشرف شود بیک نظرش سعد گردون کند جو تاج سرش
وان دبیر فلک عطارد نام نسخه سازد بصد هزار اکرام
قدر این داند اهل فضل و هنر سنگدل را برین گهرچه گذر
می نزیبد بنزد اهل دلان گزدن خر حمائل از قرآن
که نهد خوان خوش به پیش کلاب؟ که بریزد به موشخانه گلاب؟
که برد تحفهٔ عزیز بشوم ؟ چه امید بهی رساند بوم ؟
که برد برگ گل بنزد جعل ؟ که دهد طمعه زاغ را ز عسل ؟
حیف باشد بنزد اهل ذکا صورت خوب پیش نا بینا
التماسم بصاحب این فن هست چون تحفهٔ محقر من
بیند ویابد ازچه سهو و خطا قلم صحتش زند بخدا
گرچه کردم تتبعی بسیار باشد آخر خطا بسی لاچار
این نگویم که کارکی کردم بلکه دستی بخواهش آوردم
گر بانصاف نیست تحسینی باز داری زبان زنفرینی
نزد اهل دلی و اهل هنر ترک از حرفگیری اولی تر
ای دریغا که اندرین عالم گشت انصاف مثل عنقا گم
بنده محمود ابن شیخ ضیا خواهد از حق همی خلا و ملا
هر که مارا کند به نیکی یاد یاد او در جهان به نیکی باد
باد مارا و صاحب مارا از زبان بدان پناه خدا

ان اقتباسات کے پیش نظر چند ضروری باتیں عرض کی جاتی ہیں :

(الف) لغت علمی کے ذیل کی پہلی بیت ذراسی تبدیلی کے ساتھ

(۱) ایضاً ورق ۵ ب ـ ٦ ب

ہماری نقل کی ہوئی ابیات میں دوسری نظم کے ذیل میں آئی ہے ، یہاں یہ بہت مناسب جگہ پر ہے ، « فرہنگ نویسی فارسی » میں بے ربط ہے . ایک نظم کے ذیل کی بیت دوسری نظم میں شامل ہونے کی بظاہر کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی .

(ب) باقی تین ابیات سلطان سکندر کی مدح سے لی گئی ہیں . آخری بیت کے مصرعے الٹ گئے ہیں .

(ج) تحفة السعادت کے مؤلف نے دوسری نظم کو جو مثنوی کے طرز میں ہے ، قصیدہ[1] کہا ہے . ڈاکٹر نقوی بھی اسے قصیدہ کہتے ہیں . اس بیان سے غلط فہمی اور التباس پیدا ہوسکتا ہے .

(د) ڈاکٹر نقوی کا بیان ہے کہ آغاز کتاب (دیباچہ) میں ایک قصیدہ موجود ہے جس میں مؤلف نے سلطان لودی اور شیخ سعید کی مدح کی ہے اور اس کے بعد وجہ تالیف کتاب بیان کی ہے . اول جیسا کہ لکھا جاچکا ہے یہ نظم قصیدہ نہیں مثنوی کی شکل میں ہے ، دوم یہ نظم بادشاہ کی مدح کے لیے وقف ہے ، عنوان میں بھی اس کی صراحت ہے اور نظم کی ساری ابیات میں سلطان سکندر لودی کا ذکر ہوا ہے . ابتدائی ابیات پہلے درج ہوچکی ہیں ، خاتمے کی دوبیتیں یہ ہیں :

خسروان صف زدہ بدرگاهش   باد گردون یکی ز خرگاهش

حق بهردم معین و ناصر باد   عمر چون عمر نوح و خضر دهاد

(ی) مآخذ کے سلسلے میں مقدمۂ کتاب میں جو اطلاع درج ہے ، وہ ڈاکٹر شہریار کی فراہم کی ہوئی اطلاع سے کاصی مختلف ہے . یہ بات قابل ذکر ہے کہ ڈاکٹر موصوف نے « لغت علمی » کے مآخذ کا ذکر نہیں

(۱) نسخۂ رامپور ورق ۵ پر .

کیا ہے البتہ «تحفة السعادت» کے ذیل میں یہ اطلاعات بہم[1] پہنچاتی ہیں:

«در ذیل همین مطالب اسامی فرهنگهای مورد استفادهٔ خود را مانند فرهنگنامهٔ قواس، زفان گویا، عمان المعانی، دستور الفضلاء، شرح مخزن، فرهنگنامهٔ ظهیر دهلوی، فرهنگ حسینی، عجائب اللغات، شرح خاقانی، صحاح صراح، نصیب الولدان و مثلثات را ذکر کرده است»

«تحفة السعادت» کے دیباچے[2] میں یہ ہے:

«بنا بر التماس شان لغات دری و فارسی و ماوراءالنهری و عجمی[3] و ترکی و چندی از تازی بطریق تکمیل ابواب و فصول از نسخ معتبر و فرهنگ نامه های مفتخر چنانچه ضمیر و دستور و فرهنگ فخر قواس و زفان گویا و دستور الفضلا و شرح مخزن و فرهنگ قاضی ظهیر و فرهنگ ابراهیمی و حسینی و فرهنگ عجائب ولغات تازی از صراح و خلاصه و نصیب الولدان و تاجین آورده»

دونوں مآخذوں میں چند اعتبار سے تفاوت ہے:

۱ دیباچے میں فارسی اور عربی کے لغات الگ الگ مندرج ہیں مگر ڈاکٹر شہریار نے یہ امتیاز ختم کردیا ہے۔

۲ فارسی لغات میں تین قسم کا فرق ہے:

(الف) ذیل کی تین فرہنگوں کے نام ڈاکٹر صاحب کے یہاں غائب ہیں:

فرہنگ ضمیر، دستور، فرہنگ ابراہیمی. دستور سے مراد غالباً دستور الافاضل مؤلفہ حاجب خیرات دہلوی ہے۔

---

(۱) فرہنگ نویسی فارسی ص ٦٢

(۲) نسخۂ رامپور ص ٥—٦

(۳) دری، فارسی اور عجمی بظاہر ایک ہی زبان ہیں معلوم نہیں مؤلف نے ان کو تین الگ الگ زبان کیونکر قرار دیا ہے۔

(ب) ڈاکٹر شہر یار کی کتاب میں حسب ذیل دو نام زاید ھیں:
شرح خاقانی، عمان المعانی. راقم کو آخر الذکر نام کی کوئی فرھنگ دستیاب نہیں ھوسکی ھے. غالباً ڈاکٹر موصوف کو سہو ھوا ھے.

(ج) حسب ذیل دو ناموں میں فرق ھے:
«فرھنگ عجائب» کے بجائے ڈاکٹر شہر یار صاحب کے یہاں «عجائب اللغات» اور «فرھنگ قاضی ظہیر» کے بجائے «فرھنگ نامہ ظہیر دھلوی» درج ھے. میرے خیال میں ان دونوں ناموں کے سلسلے میں ڈاکٹر صاحب سے سہو ھوا ھے اس لیے کہ جہاں جہاں یہ دونوں نام آئے ھیں، وھاں دیباچے میں مندرج ناموں کی طرح آئے ھیں، مثلاً فرھنگ جہانگیری کے ٤٤ مآخذ میں یہ دونوں فرھنگ شامل ھیں، صاحب جہانگیری نے فرھنگ کا نام «فرھنگ عجائب» اور ظہیر کا نام قاضی ظہیر لکھا ھے، اس کی وطنی نسبت «دھلوی» مطلق درج نہیں، معلوم نہیں ڈاکٹر شہر یار نے یہ اضافہ کس بنا پر کیا.

(۳) عربی لغات کے ذیل میں تھوڑا سا فرق ھے:
«فرھنگ نویسی» کے اعتبار سے «صحاح» اور «مثلثات» منجملہ «صراح» اور «نصیب الولدان» کے، «تحفہ» کے مآخذ میں تھے، لیکن مقدمۂ «تحفۃ السعادت» میں ان دونوں کے بجائے «خلاصہ» اور تاجین کا نام ملتا ھے. صاحب مدار الافاضل اور ریو نے اس فرھنگ کے مآخذ کے سلسلے میں جو اطلاع دی ھے اس سے آخر الذکر قول کی ایک گونہ تائید ھوتی ھے چنانچہ ان دونوں[1] کے بیانات ذیل میں درج کیے جاتے ھیں:

«از کتب متاخرین «تحفۃ السعادت اسکندری» و «موید الفضلا» و ھردو آن کتاب منقولہ اند از کتب معتمدہ و معتبرہ چنانچہ لغات تازی از صراح و تاجین و نصیب الولدان و دستور و خلاصہ

(۱) دیکھیے مقدمۂ مدار الافاضل جلد اول مرتبہ ڈاکٹر محمد باقر دانشگاہ پنجاب

و لغات فارسی از ضمیر و دستور و فرهنگ فخرقواس و علمی[1]
و علی نیک پی و شرح مخزن و قنیة الطالبین و مؤید[2] الفواید و
لسان الشعرا و طب حقایق الاشیاء »
ریو کا قول یہ ہے[3] :

" He (the author of the Tuhfat us-Saadat) enumerates the following sources: Zamir (Blochmann No. 33), Dastur (probably Dastur ul-Afazil No. 17), Farhang-i-Fakhr Qawwas, Zufan-i-Guya (No. 21), Dasturul-Fuzala (No. 18), Adatul Fuzala, Sharh-i-Makhzan, Farhang-i-Qazi Zahir, Farhang-i-Ibrahimi (Sharaf Nama-i-Maneri), Husaini (No. 16) and 'Ajaib (No. 36). For Arabic Works he made use of the Surah, Dastur, Khulasah, Nasib-ul-Wildan and Tajain."

ریو اور مقدمہ « تحفة السعادت » (نسخۂ رامپور) میں صرف دو جگہ فرق ہے . ریو کے یہاں فارسی لغات میں « ادات الفضلا » اور عربی میں « دستور » کا اضافہ ہے . بقیہ سب وہی ہیں . لیکن صاحب «مدارالافاضل» کے یہاں بہت فرق ہے ، اس نے « تحفة السعادت » اور « موید الفضلا » دونوں کے مآخذ اکٹھا لکھ دیے ہیں . در اصل آخرالذکر[4] کے مآخذ یہ ہیں :

« از لغات عرب علی قدر ما یحتاج من الصراح والتاج و از لغات فارس و روم و سمرقند و ما وراء النہر و ترک و جزء آن لسان الشعراء ، و ادات الفضلا و دستور الافاضل و زفان گویا و موایدالفواید و شرح مخزن‌اسرار و طب حقایق الاشیاء مذکور است وآنچه در شرفنامه و قنیة الطالبین و در فرهنگنامه ها و نسخهای متعارف و متداول مسطور است الخ »

(۱) بعض جگہ اس کا نام عالمی ملتا ہے ، دیکھیے مآخذ جہانگیری و فہرست مرتبۂ سعید نفیسی شامل مقدمہ لغت نامۂ دھخدا ؛ بلاخمن ، ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) زیر شمارہ ۳۵ ص ٥ .
(۲) کذاست در اصل موایدالفواید ہونا چاہیے .
(۳) فہرست مخطوطات فارسی (۲ : ٤۹۳ـ٤۹٤)
(٤) دیکھیے مؤیدالفضلا طبع نول کشور ص ۲ـ۳

«موید الفضلا» اور «تحفۃ السعادت» کے الگ الگ مآخذ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب «مدار الافاضل» سے ان دونوں فرہنگوں کے مآخذ کے سلسلے میں سہو ہوا ہے۔ اس نے عربی کے لغات تو ٹھیک ٹھیک درج کیے ہیں۔ عربی کی پانچ فرہنگیں ہیں اور پانچوں «تحفۃ السعادت» کے مآخذ میں تھیں، ان میں سے دو صاحب مؤید نے استفادہ کیا تھا. البتہ فیضی سرہندی صاحب مدار سے فارسی فرہنگوں کے سلسلے میں بڑا تسامح ہوا. مثلاً اس نے دو فرہنگ یعنی فرہنگ علمی و فرہنگ علی نیک پی کے نام زیادہ درج کردیے ہے، اور حسب ذیل سات فرہنگوں کے نام درج ہونے سے رہ گئے ہیں:

ادات الفضلا، زفان گویا، دستورالفضلا، فرہنگ قاضی ظہیر،
فرہنگ ابراہیمی، فرہنگ حسینی، فرہنگ عجائب.

مدار الافاضل کے مطبوعہ[1] نسخے کی اس غلطی کی بنا پر اس سلسلے میں مزید ایک پیچیدگی پیدا ہوگئی ہے. مآخذ کے سلسلے میں یہ فقرہ درج ہے: «دستور و خلاصۂ فارسی از ضمیر»۔ اس فقرہ کی صحیح صورت یہ ہوگی: «دستور و خلاصہ و لغات فارسی از ضمیر»۔

«خلاصۂ فارسی از ضمیر» کوئی کتاب نہیں. یہاں «دستور اور خلاصہ» سے مراد عربی کے دو لغات ہیں۔ «ضمیر» فارسی کی ایک اور فرہنگ ہے.

---

(۱) مجلد اول ڈاکٹر محمد باقر استاد دانشگاہ پنجاب کے اہتمام سے لاہور سے ۱۹۵۹ء میں شایع ہوچکی ہے.

«مدارالافاضل» کے مآخذ کی نایاب[1] فرہنگوں کی فہرست میں «دستور و خلاصۂ فارسی از ضمیر» کو ایک فرہنگ قرار دیا گیا ہے حالانکہ جیسا قبلاً عرض ہوچکا ہے «دستور» اور «خلاصہ» عربی کے لغات ہیں اور «ضمیر» فارسی کی ایک الگ فرہنگ تینوں کا ایک ساتھ جوڑ غلط ہے.

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ «تحفۃ السعادت» کے مآخذ کی فارسی فرہنگوں کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل درج کردی جائے.

۱۔ فرہنگ ضمیر: اس فرہنگ کے متعلق صرف اتنا معلوم ہے کہ فرہنگ جہانگیری (تالیف ۱۰۱۷ ھ) کے مآخذ میں تھی.. اس سے واضح ہے کہ گیارھویں صدی ہجری کے اوائل تک یہ فرہنگ موجود تھی. آقاے سعید

---

(۱) اس سلسلے میں مرتب کتاب سے تسامح ہوا ہے کہ انھوں نے دستور اور خلاصہ دو عربی کے لغات اور ضمیر فارسی کا لغت، ان تینوں کو ایک لغت سمجھا ہے، مزید برآں فارسی کے دو لغت دستور اور فرہنگ فخر قواس کو بھی ایک ھی نمبر کے ذیل میں (نمبر ۲) درج کیا ہے. اس سے ظاہر ہے کہ وہ ان دونوں کو ایک ھی فرہنگ سمجھتے ہیں (حالانکہ اس سے قبل صفحہ ج پر تاجین کو دو کتاب سمجھکر ان کو دو نمبر دیے ہیں) در اصل دستور سے مراد دستورالافاضل مؤلفہ حاجب خیرات ہے جو فرہنگ فخر قواس کے چند سال کے بعد تالیف ہوئی.

مجھے مرتب کی اس رائے سے بھی اختلاف ہے کہ ان کی دی ہوئی فہرست کی اکثر کتابیں شیخ اللہ داد فیضی مؤلف مدار الافاضل کے مآخذ میں رہی ہیں (غالباً مورد استناد شیخ اللہ داد فیضی است) اگر اس سے صرف اول تین کتابیں مراد ہیں تو غالباً کا لفظ بے موقع ہے اس لیے کہ یہ تینوں اس کے مآخذ میں ہیں دوسری ۹ کتابوں کی فہرست وہی ہے جو مؤید اور تحفۃ کے مآخذ میں تھیں صاحب مدار کی نہیں.

نفیسی کی مرتب کی ہوئی فارسی فرہنگوں کی فہرست[1] میں اس کا نام فرہنگ ضمیری غلط درج ہے۔

۲۔ فرہنگ دستور: ریو[2] کا قیاس درست معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد دستورالافاضل ہے۔ (اگرچہ دستور[3] نامی ایک اور فرہنگ جہانگیری کے مآخذ میں نظر آتی ہے)۔ دستورالافاضل کا مولف حاجب خیرات رفیع دہلوی اور سال تالیف ۷۴۳ ہجری ہے۔ اس کا بظاہر واحد نسخہ ایشیاٹک سوسایٹی بنگال کے کتابخانے میں محفوظ ہے۔ اسی نسخے کی بنیاد پر راقم حروف نے اس کا تنقیدی متن تیار کرلیا ہے۔ علاوہ بریں ایک مقالہ بھی اسی فرہنگ پر مبنی سپرد قلم کیا ہے۔ اس فرہنگ کی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ فارسی فرہنگوں میں قدامت کے لحاظ سے اس کا تیسرا نمبر[4]

(۱) دیکھیے لغت نامہ شمارۂ مسلسل ٤٠ مقدمہ ص ۱۸۰-۱۸٦ اس فہرست میں متعدد غلطیاں اور خامیاں ہیں مثلاً نمبر ۱، ۱۱ بحر الافاضل اور بحرالفضائل دونوں ایک ہی ہیں۔ نمبر ٤٤ رسالۂ حسین وفائی اور نمبر ۸۲ فرہنگ حسین وفائی ایک ہی ہیں۔ نمبر ۱۰٤ فرہنگ فخری قواس اور نمبر ۱۱ فرہنگ مبارک شاہ غزنوی ایک ہی ہیں۔ نمبر ۷۲ فرہنگ اللہ داد سرہندی کہ ظاہراً ہماں مدار الافاضل است ایسی صورت میں نمبر ۱٦۰ کے ذیل میں مدار الافاضل کا بیان غیر ضروری ہے۔ فرہنگ ابراہیمی اور فرہنگ دستور وغیرہ کا نام شامل ہونے سے رہ گیا ہے۔ متعدد فرہنگوں کے بارے میں غلط اور ناقص اطلاعات درج ہیں۔

(۲) فہرست مخطوطات فارسی ج ۲ ص ٤۹۳

(۳) یہ نام فہرست مرتبہ نفیسی اور فہرست بلاخمن دونوں میں شامل نہیں، حالانکہ جہانگیری کے تمام نسخوں میں موجود ہے۔ مزید فرہنگ نویسی فارسی ص ۸٦ اور فہرست کتابخانۂ مدرسہ سپہ سالار ج ۲ ص ۲۱۳ جہاں جہانگیری کے مآخذ کی ٤٤ کتابوں کے نام درج ہیں، ان دونوں میں یہ نام صراحۃ موجود ہے۔ اس کے علاوہ دستور الافاضل اور دستورالفضلاء کا بھی نام نظر آتا ہے۔ اس سے دستور کے الگ ہونے کا قطعی ثبوت فراہم ہوجاتا ہے

(٤) اس سے دو قدیم فرہنگیں لغت فرس اسدی (تالیف بعد ٤٥۸) اور فرہنگ قواس (تالیف در حدود ۷۱٦) ہیں۔

ہے، اس کے علاوہ دستورالافاضل فارسی کی پہلی قدیم[1] فرہنگ ہے جس کی ترتیب باعتبار حروف تہجی ہے۔

۳۔ فرہنگ فخر قواس: فخر قواس علاءالدین خلجی (٦۹٥-۷۱٦ ھ) کے دور کا مشہور شاعر[2] تھا۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ فرہنگ غالباً ۷۱٦ ھ سے قبل تیار ہوگئی ہوگی۔ دستور الافاضل سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۷٤۳ ہجری تک فخر قواس زندہ تھا - قدامت کے لحاظ سے فارسی فرہنگوں میں اس کا نمبر دوسرا ہے۔ اس کا بھی واحد نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال میں محفوظ ہے، اس نسخے کی بنیاد پر راقم کی توجہ سے اس کا متن تیار ہوچکا ہے، راقم الحروف نے اس پر ایک تفصیلی مضمون «فکرونظر» جولائی ۱۹٦٥ء میں شایع کیا ہے۔

٤۔ زفان گویا: یہ فرہنگ ۸۲۲ اور ۸۳۷ ہجری کے درمیان مرتب ہوئی، عرصے تک اس کے کسی نسخے کا علم نہ تھا۔ کچھ ہی عرصہ ہوا اس کے دو نسخوں کا علم ہوا، ایک خدا بخش خان اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں جس پر پروفیسر سید حسن صدر شعبۂ فارسی نے «فکر و نظر» میں ایک گرانقدر مضمون شایع کیا ہے، دوسرا نسخہ لینن گراڈ کے ملل آسیائی اسٹی ٹیوٹ میں ہے، روسی زبان شناس مسٹر س-ای- بایفسکی (Bayevsky S. I) نے اسی نسخہ کی مدد سے اس کا تنقیدی ایڈیشن تیار کرلیا ہے۔

٥- دستورالفضلا، یہ نایاب فرہنگ ہے۔ جہانگیری کے مآخذ میں اس کا نام موجود ہے۔

---

(۱) اسدی کی ترتیب حرف آخر کے اعتبار سے ہے اور فرہنگ قواس مقدمۃ الادب زمخشری کے طرز پر مطالب کے اعتبار سے مرتب ہے۔

(۲) تاریخ فیروز شاہی چاپ سوسایٹی ص ۳٦۰ اور تاریخ فرشتہ ۱: ۱۲۲ میں اس کا ذکر آیا ہے مگر لغت کا ذکر نہیں۔

۶۔ شرح مخزن اسرار: اگرچہ یہ شرح ہے، لیکن اس کتاب میں اتنے اہم مسائل آگئے ہیں کہ لغت نگاری کے سلسلے میں اس کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس کا مولف محمد بن قوام بن رستم ہے جو ۷۹۵ ہجری میں اس شرح کی تیاری میں مصروف تھا۔ مولف کی دوسری کتاب فرہنگ بحر الفضایل ہے جو ۸۳۷ ہجری کے حدود میں مکمل ہوئی۔ راقم حروف حروف اس فرہنگ کی تصحیح میں مصروف ہے۔ حافظ محمود شیرانی نے رسالہ مخزن لاہور بابت مارچ اپریل ۱۹۲۲ میں اس کتاب پر ایک دلچسپ مضمون شائع کیا تھا جس میں شرح مخزن اسرار کے سلسلے میں یورپی مستشرقین اور مطبع نول کشور کی غلطیاں دور کی گئی تھیں۔ ۱۹۴۱م میں جناب امتیاز علی عرشی صاحب نے رسالۂ معارف اعظم گڑھ (بابت جولائی اگست) کے ذریعہ انہیں غلطیوں کا ازالہ کرایا۔ انہوں نے مزید یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ شرح مذکور فیروز شاہ تغلق (۷۵۲—۷۹۰) کے دور کے مشہور شاعر مطہر کڑہ کی تالیف ہے۔ راقم حروف کے نزدیک یہ انتساب صحیح نہیں ہے چنانچہ راقم نے اپنے ایک مضمون میں جو معارف کے پچھلے شمارے (جنوری ۱۹۶۷م) میں شائع ہوا ہے، یہ ثابت کیا ہے کہ مطہر کڑہ اس شرح کا مولف نہیں ہوسکتا۔

(۷) فرہنگ ابراہیمی: عام طور پر فرہنگ شرفنامہ منیری[۱] کے نام سے بھی یاد کی جاتی ہے چنانچہ ریو نے «تحفہ السعادت» کے مآخذ کے ذیل میں فرہنگ ابراہیمی کے ساتھ قلابین میں شرفنامہ کا[۲] اضافہ کیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول الذکر فرہنگ آخر الذکر سے الگ ایک دوسری فرہنگ تھی جو اب موجود نہیں، مگر جہانگیری کی ترتیب کے وقت موجود تھی چنانچہ اس کا نام جہانگیری کے مآخذ[۳] میں موجود ہے۔

---

(۱) دیکھیے ایشیاٹک سوسایٹی جرنل (۱۸٤۸) ص ۷

(۲) فہرست مخطوطات فارسی ۲ : ٤۹۳—٤۹٤۔

(۳) دیکھیے مقدمۂ جہانگیری، فرہنگ نویسی فارسی ص ۸۶، فہرست کتاب خانۂ مدرسۂ سپہ سالار ۲ : ۲۱۳۔

علاوہ بریں اس آخر الذکر فرهنگ کے مآخذ میں شرف نامه بھی تھی ، اس سے دونوں کے الگ الگ وجود پر بخوبی استدلال هوسکتا هے . اس واضح دلیل کے باوجود ابراهیمی کا نام سعید نفیسی کی مرتبه فهرست سے خارج هے . لیکن یه قیاس اس وقت تک درخور توجه نهیں هوسکتا جب تک یه نه ثابت کیا جائے که صاحب جهانگیری سے تسامح هوا. بلا خمن نے بھی اپنے گرانقدر مضمون Contribution to Persian Lexicography میں لکھا هے[1]:

"Farh ing-i-Ibrahimi This app*ars to be another dictionary other than No. 28 (شرفنامه)"

ان حالات میں نفیسی کی مرتبه فهرست سے اس لغت کا اخراج بے بنیاد هے. ضمناً عرض هے که فرهنگ ابراهیمی فرهنگ ابراهیم مرزا اصفهانی سے جو دسویں صدی کے اواخر میں مرتب هوئی[2] ، الگ فرهنگ[3] هے.

(۸) فرهنگ حسینی : یه فرهنگ بھی نایاب هوچکی هے البته اوائل گیارهویں صدی هجری میں یعنی جهانگیری کی تالیف کے وقت تک ضرور موجود تھی . ڈاکٹر محمد معین نے اس کو عالمگیری دور کے ایک مولف حسین بن احمد کی طرف منسوب[4] کیا هے . مگر انتساب کے مهمل هونے کے لیے یه اشاره کافی هے که جو کتاب جهانگیری (تالیف ۱۷ . ۱ ه) کے ماخذ میں هو اس کا مولف، عالمگیر کا معاصر نهیں هوسکتا. علاوه برین یه فرهنگ

(۱) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) ص ٤ .

(۲) یه فرهنگ ۹۸٦ میں مرتب هوئی ، دیکھیے برهان قاطع چاپ ڈاکٹر محمد معین ج ۱ مقدمه ص ۷۵ حاشیه ، نیز فهرست کتاب خانهٔ مدرسه سپه‌سالار (۲ : ۲۲۹) .

(۳) بلاخمن نے بھی متوجه کیا هے که فرهنگ شرفنامه اور فرهنگ ابراهیم مرزا کو دو الگ الگ تالیف سمجھنا چاهیے . دیکھیے ایشیاٹک جرنل (۱۸٤۸) ص ٦ . بلا خمن کے بیان سے معلوم هوتا هے که فرهنگ ابراهیمی محض جهانگیری کے مآخذ میں تھی (ایضاً ٤ لغت نمبر ۳) .

(٤) دیکھیے لغت نامهٔ دهخدا ، مقدمه ص ۱۸۳ ، ح نمبر ۲ .

« تحفة السعادت » کے مآخذ میں موجود ہے ، اس سے یہ بات قطعی طور ترطے ہوجاتی ہے کہ اس کا مولف عالمگیر کے عہد سے تعلق نہیں ہوسکتا . اس کا امکان البتہ ہے کہ اس نام کی کوئی اور فرہنگ ہو جس کا مصنف عالمگیری دور سے تعلق رکھتا ہو ، لیکن نفیسی کی مرتبہ فہرست میں صرف ایک ہی فرہنگ حسینی[1] ہے اور اسی پر ڈاکٹر محمد معین نے یہ حاشیہ چڑھایا . مختصر یہ کہ بحالت موجودہ ہم یہ بات تسلیم کرنے سے قاصر ہیں کہ فرہنگ حسینی عالمگیری دور کی تالیف ہے .

کتابخانۂ سپہ سالار کی فہرست[2] میں زیر بحث فرہنگ کا نام فرہنگ حسنی لکھا ہے جو کتابت کی غلطی ہے . بلاخمن[3] نے فرہنگ حسین وفائی کا نام فرہنگ حسینی وفائی لکھا ہے . اس غلطی کی وجہ سے آخرالذکر اور فرہنگ حسینی میں التباس کا موقع ہوجاتا ہے مگر بہرحال یہ دونوں الگ الگ فرہنگیں ہیں ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں .

(۹) فرہنگ عجائب : یہ فرہنگ جہانگیری کے مآخذ میں تھی ، اس سے قیاس کیا جاسکتا تھا کہ اوائل گیارھویں صدی تک یہ باقی تھی ، مگر اب یہ موجود نہیں . اس کا یہی نام ہر جگہ درج[4] ہے ، مگر ڈاکٹر شہریار نے « فرہنگ نویسی فارسی » میں اس نام کو عجائب[5] اللغات لکھ دیا ہے جو یقیناً کسی سہو کا نتیجہ ہے .

(۱۰) فرہنگ قاضی ظہیر یہ فرہنگ بھی نایاب ہوچکی ہے . مگر

---

(۱) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) لغت نمبر ۱٦ کے ذیل میں بلاخمن نے اس کا نام جہانگیری کے حوالے سے لکھا ہے .

(۲) ج ۲ ص ۱۱۳

(۳) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) ص ۵ لغت نمبر ۱٤ .

(٤) دیکھیے بلاخمن لغت نمبر ۱٦ ، لغت نامۂ دہخدا مقدمہ ص ۱۸۳ شمارہ ۱۰۲

(۵) فرہنگ نویسی فارسی ص ۸۷ خود موصوف نے اس کا نام فرہنگ عجائب ہی درج کیا ہے .

جہانگیری کے مآخذ میں اس کا نام نظر آتا ہے . ظاہر ہے کہ یہ بہت زیادہ مشہور فرہنگ نہ تھی ، بہرحال ڈاکٹر شہریار نے مؤلف کی وطنی نسبت دہلوی بغیر کسی سند کے درج کی ہے[1] اس بنا پر ان کا قول غلط ہے .

(۱۱) ادات الفضلا : اس مشہور فرہنگ کا مؤلف قاضی خان بدر محمد دہلوی اور اس کا سنہ تالیف ۸۲۲ ھ ہے . ہندوستان ہی میں یہ فرہنگ مرتب ہوئی ہے . راقم حروف کے پیش نظر اس کے دو نسخے ہیں ، ایک نسخہ مسلم یونیورسٹی لائبریری اور دوسرا ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا ہے . عنقریب اس کتاب کا تنقیدی ایڈیشن تیار ہوجائے گا . برٹش میوزیم کے نسخۂ « تحفة السعادت » کے مآخذ میں یہ فرہنگ[2] نظر آتی ہے ، لیکن نسخۂ رام پور میں اس کا نام غائب ہے .

اس مضمون سے توقع کی جاتی ہے کہ « تحفة السعادت » اور اس کے مآخذ کے سلسلے میں جو غلط فہمیاں رونما ہوگئی ہیں وہ رفع ہوجائیں گی .

علی گڑھ (۱۲/۶/۱۹۶۶) ڈاکٹر نذیر احمد

(۱) دیکھیے بلاخمن لغت نمبر ۴۱ .
(۲) دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی ۲ : ۲۱۳ .

ديوان ابن مقبل

تحقيق الدكتور عزة حسن

تميم بن أبيّ بن مقبل العجلاني أحد الخمسة الذين وردت فيهم عن رواة الشعر الثقات، و أئمة اللغة الأثبات، هذه المقولة المأثورة — « و من أراد الغريب الشديد الثقة ففي شعر ابن مقبل، و ابن أحمر، و حميد بن ثور الهلالي، و الراعي، و مزاحم العقيلي »[1] — وكان ذلك مما أحس به ابن مقبل نفسه حيث قال:

إذامت عن ذكر القوافي فلن ترى لها تاليا مثلي أطبّ و أشعرا
وأكثر بيتا ماردا ضربت له حزون جبال الشعر حتى تيسرا
أغرّ غريباً يمسح الناس وجهه كما تمسح الأيدي الأغرّ المشهرا[2]

وجاء عنه فيما حكوا من أقاويله — « إني لأرسل القوافي عوجا، فتأتيني وقد ثقفتها » —[3]

مازال ديوان شعر تميم نادراً يعزّ العثور على مخطوطه، إلى أن أخرجت إلينا مديرية إحياء التراث القديم، التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية، نشرة منقحة و محققة لديوانه في عام ١٩٦٢م. ولما عثرت عليها عاودت بي الوهلة الأولى إلى إبان تلمذتي للاستاذ عبدالرحمن الكاشغري، الذي دراسته لشعر ابن مقبل عرفتني أول مرّة بمكانة هذا الشاعر و قيمة شعره. وكان اتفق له قبل ثلاثين سنة أو نحوها، أن يتتبع نصوص شعر ابن مقبل ويودعها في نسخة مفرزة،[4] بيد أن الظروف لم تساعده للآن على

---

(١) المصون في الادب (الكويت) ص ١٩٦
(٢) ديوان ابن مقبل تحقيق الدكتور عزة حسن (دمشق، ١٩٦٢) ص ١٣٦
(٣) راغب الاصبهاني : محاضرات الأدباء (مصر ١٢٨٧هـ) ١ : ٤٨
(٤) مسعود عالم الندوي : مقدمة الزهرات (مجموعة شعرية للكاشغري) : (الكناز ٢٥٤(ه) ص ١٢٨؛ عبدالستار : تاريخ المدرسة العالية (بالأردية) (داكا، ١٩٥٩) ٢ : ٢٠٠

إخراجها الى الجمهور ، فظلت هذه القطعة الفذّة التى أفرغ وسعه فى تطريز ديباجها ، مدّخرة لديه كعلق مضنة ، بحيث لم يطلع عليها غير نفر قليلين من أخصائه وخلصائه .

و مهما يكن فقد جاءتنا هذه النشرة الفاضلة ،تشعب صدعا متفاقما وأنما أعدها السيد الدكتور عزّة حسن فاكملها عُدةّ وعتادا . وهوكما سبق لنا التنويه بنشرته المحققة لديوان[١] بشر بن أبي خازم الأسدى . من رازة النصوص القديمة وروادها الموفقين للسداد .

لقدصدرها المحقق بمقدمة ممتعة صافية ، تزودنا بمعلومات قيمة عن حياة الشاعر ، و تبحث فى خصائص شعره ومكانته المرموقة بين الشعراء . ثم إنها تعرفنا بالنسخة المخطوطة التى عول عليها المحقق ، و تصف طريقته المثلى التى سلكها فى إنجاز عمله الباهظ . ولاشك أنه ركب الجادة فى تحقيق النصوص لشعر ابن مقبل و لم يقصر فى تخريجه للقصائد مرةً ولأفراد الأبيات مرةً أخرى كمالم يأل جهدا فى ضبط الروايات و التثبتِ منها مع تحرى الصواب و توقى التصحيفات و التزم أن يوضح مايناط بالقصائد من مناسبات شتى و يلخص معانيها بيتا بيتا و يفسر غريبها و عويصها كلمة كلمة .

والنسخة المخطوطة التى اعتمد عليها المحقق و ظنها فريدة لا أخت لها توجد فى مجموعة دواوين عربية فى مدينة چوروم فى تركية . و سبق له أن ينشرمنها ديوان بشر . ولعله لم يقف على المخطوطة المحفوظة فى خزانة المخطوطات الشرقية لصاحبها خدابخش ، فى مدينة بانكى فور فى الهند . و رقمها : ٢٣٠١ ، و هى إن لم تكن أختا للاولى فلا يبعد أن تكون بنتا لها ، فإنها نسخة حديثة العهد و شبيهة جدًا بنسخة چوروم و جاءت على غرارها فى مجموعة دواوين وقصائد عربية وكذلك حواشيها لاتخلو من تعليقات لغوية بالعربية وأحيانا بالفارسية .. و تكاد تحذوها حذوالقذة بالقذة فى عدد الأبيات

(١) طبع وزارة الثقافة والارشاد القومى بدمشق ، ١٩٦٠ . وانظر مقالتنا عن هذه الطبعة فى هذه المجلة (مجلة علوم اسلاميه) ٣ : ١٤٧ ـ ١٥٤ ، جامعة علي كره ، ١٩٦٢م

و ترتيبها ، و ترتيب القصائد و عددها . و كنت استنسخت منها أوائل القصائد لتميم و أواخرها كما نقلت بعض المقاطيع القصار له تماما فعنّ لى أنها تساعد الىٰ درجة كبيرة فى تصويب بعض الكلمات اللواتى أصابتها الأرضة أوغيرها من الآفات فى نسخة چوروم العتيقة . وسيأتى شواهد ذلك .

علىٰ أننى أولا و قبل كل شيىء ، أسوق فيمايلى مثالا من شعر بشر بن أبى خازم الأسدى ، والشيء بالشيء يذكر ، و ذلك قوله :

فلو كنت إذخفت الضياع أسرته بقادم عهد قبل ما هو مسئر

ورد فى مخطوطة بانكى فور هكذا (مسره) بالهمز . و تحت ذلك تعليقة نصها (مسئر ، أسأر يقال اذا شربت فأسئر أى أبق شيئا من الشراب فى قعر الإناء . والنعت منه سئآر على غير قياس لان قياسه مسئر) قلت ورد فى ديوانه المطبوع (مُسر) بدون الهمز . وقال المحقق معلقاً عليها ـــ « هكذا رسمت هذه الكلمة فى الاصلين المخطوطين و لم نعرف ما هى » ـــ (ديوان بشر بن أبى خازم : ص ٨٥ ، الهامش برقم ١٩ . دمشق ١٩٦٠) . و هذه فائدة فاتتنا ذكرها فى مقالنا[١] السالف عن ديوان بشر .

و مما يجدر بالذكر أن المحقق الفاضل استدرك على النصّ الوارد فى المخطوطة التركية بذيل ضافٍ جدا . و ذلك أن المخطوطة خلت عن كثرة كاثرة من الأبيات الشاردة تروى لابن مقبل و تعزى إليه فى مختلف المظان وشتى الأماكن ، فالتقطها السيد المحقق من مكانها ، و وضع أبعاضها بين المكفين فى مواضعها من القصائد ، و أورد البقية الباقية التى خفى عليه محلها ، فى الذيل الملحق بالنص المخطوط .

ثم إنه تسهيلا للمراجعة وضع فهارس عديدة مفصلة ، للمعانى العامة ، والأعلام ، والقبائل و ما إليها ، والأماكن و ملحقاتها ، و النجوم وما يشاكلها ، كمالم يفته أن يذكر مراجع البحث و التحقيق ثم يذيل حواشيه ببعض الاضافات اليها و ينبه على تطبيعات عديدة فى جدول تصويب الغلط .

(١) مجلة علوم اسلامية ، (علىگره ١٩٦٢ م) ٣ : ١٤٧ـــ١٥٤

و بالجملة فإن هذه الطبعة الأنيقة لشعر تميم العجلانى تضمن لصاحبها المحقق بطيب الذكر و جميل الثناء غير أننى مع تقديرى لصنعه السنيع بكل معنى الكلمة ، أرى من واجبات النقد البرىء أن أشيرانى سقطات طفيفة، جاءت علىٰ حدّ تدسيم النونة ، و السعيد من عدت سقطاته . ولابأس أن أساهمه فى هذه الخدمة الجليلة للأدب بسرد بعض ما فاته من شعر تميم، ثم بتخريج طائفة من الأبيات التى لم يخرجها و إيراد ما أهمله من طرائف النكت و تفاريق الروايات الحقيقة بالاعتبار و التقييد .

فهاكم أولاً ماوقفت عليه من فائت شعره :

(الف) ورد له فى تاج العروس (٦ : ٢٨٨)

طربت إلى الحىّ الذين تحملوا　　ببرقة أحواذ وأنت طروب

برقة أحواذ : جمع حاذة ، شجريألفه بقرالوحش .

(ب) وأنشد له الصغانى فى العباب وهو بلا عز و فى اللسان (١٠ : ٣٧٤) :

كبيضة أدحىّ تحفجف فوقها　　هجفّ حداه القطر و الليل كانع

تجفجف الطاير : انتفش او تحرك فوق البيضة و ألبسها جناحيه .

و فى اللسان : تجفف فوقها (تاج العروس ٦ : ٥٩) .

(ج) و الثلاثة الأتية أوردها الطبرى فى تأريخه (٣ : ٨٤٣ ، ليدن ١٨٨٤م) :

لما رأت بدل الشباب بكت له　　والشيب أرذل هذه الأبدال

و الناس همهم الحياة ولا أرى　　طول الحياة يزيد غير خبال

و اذا افتقرت الى الذخائر لم تجد　　ذخرا يكون كصالح الأعمال

(د) و قرأنا له فى خبر يوم مرج راهط ، عندالبلاذرى :

يا جدع آنف قيس بعد همام　　بعد المذبب عن أحسابها الحامى

يعنى همام بن قبيصة و كان ممن قتل يوم المرج (راجع أنساب الأشراف ؛ ٥ : ١٣٦ ، يروشلم ١٩٣٦)

(هـ) و فى اللسان (١ : ٣٥٤) و تاج العروس (١ : ٢٤١) :

ما كنت مولى خنابات فآتيا　　و لا ألمنا لقتلى ذاكم الكلم

و الخنابة : الاثر القبيح ، و يروى (جنابات) يقول لست اجنبيا منكم ، ويروى (خنانات) بنونين وهى كالخنابات .

(و) و مما انشد له القالى فى البارع (ص ٨٠ ، لندن ١٩٣٣) :

كل الغلاصم أغصصنا بغلصمةٍ خشناء جرباء لم تغمر من الهرم

جرباء : تجتنب و تحذر ، و الغلصمة : الجماعة من الناس . . . السادات .

(ز) وقال ايضاً فى البارع (ص ١٠٣) : قربوس السرج ، بفتح القاف و الراء على مثال فعلول و العامة تقول : قربوس بسكون الراء[1] ... قال ابن مقبل

قربوس السرج من محزمه بتليل كالهجين المحتزم

(ح) و البيتان قرأناهما فى خبر يوم ماكسين عندالبلاذرى :

قل لابنة الأخطل المسلوب مئزرها يوم الفوارس لما راث فاديها

و لست سائلها الا بواحدةٍ مارد تغلب عنها اذ تناديها

و ماكسين: قرية من قرى الخابور ، غزا بها عمير بن الحباب و هو على قيس بنى تغلب و جماعتهم (وانظر انساب الاشراف ٥ : ٣١٧)

(ط) والبيت التالى :

اذا زجرت ألوت بضاف سبيبه أثيث كقنوان النخيل المخضلف

وقف المحقق على شطره (كقنوان النخيل المخصلف) بصاد مهملة نقلا عن اللسان و عزاه ابن برى لابن مقبل و انشده ابوعمرو فى نوادره بلا عزو ، و المخضلف بالضاد المعجمة (و انظر المخصص ١١ : ١٣٦) و هذا هو الصواب كما نبه عليه الصغانى (تاج العروس ٦ : ٨٩ ، ٩٠) و أورد ذلك ابن منظور ايضاً فى (خضلف) بمعجمتين (اللسان ١٠ : ٤٢٢) إلا انه تبع ابن برى فى (خصلف) بصاد مهملة و لعل ابن عباد أقدم من صحفها (راجع القاموس والتاج) .

(ى) وكذلك عجز بيت أورده فى الذيل برقم ٢٠ و صدره مع اختلاف فى العجز كمايلى :

بعراضة الذفرى مكايلة كوماء موقع رحلها جسر

---

(١) ورد فى التاج (٤ : ٢١٤) نقلاً عن عباب الصغانى : و بعض أهل الشام يثقله ويوهنها ويجمع على قرابيس وهو أشد خطأ .

عزاه ابو عبيد لابن مقبل و من تبعه الجوهرى و ابن فارس و قال ابن سيدة : لم نجده فى شعره وقال الصغانى و ليس البيت لابن مقبل و انما هو لعمرو بن مالك العائشى اه (راجع تاج العروس ٣ : ٩٩) .

و هذه بقية الاستدراكات المتنوعة تراجع لها الصحائف التالية :

ص ٩ بيت ٤ :

بذى ميعة كان بعض سقاطه   و تعدائه رسلا ذآليل ثعلب

هذا البيت لعلقمة بن عبدة عند ابى عبيدة فى خيله (ص ١٢٨، ١٣٧ ط . دكن ، الهند) والرواية (أدنى سقاطه) و (تقريبه هونا) .

ص ١٠ ب ٩ :

بدا كعتيق الطير قاصر طرفه   مسربل ديباج القميص المطيب

ورد فى معانى القتيبى (ص ٤٧٤) ؛ المطنب : المطول اه بالنون وظنه المحقق تصحيفاً وقال لا معنى له فى صفة القميص اه و عندى ان ابن قتيبة فسر الكلمة لئلا تشتبه علينا الرواية بالنون واى حرج فى وصف القميص به اذا كان مذيلا فضفاضا .

ص ١٩ ب ٣٢ :

أناة كأن المسك دون شعارها   يبكله بالعنبر الورد مقطب

جاء فى التاج (١ : ٤٣٤) « تحت ثيابها » بدل «دون شعارها» والعجز بلا عزو فى المخصص (١١ : ٨٧) و الرواية (يقطبها) . وجاء العنبر الورد فى قول شاعر آخر (المخصص ١ : ١٢٩) :

وألين من مس الرخامات يلتقى   بمارنه الجادىّ والعنبر الوردُ

ص ١٩ ب ٣٣ :

كأن خزامى عالج طرقت بها   شمال رسيس المس بل هى أطيب

قلت رواية الأساس (١ : ٢٢٠) « ضربت بها » ولا « طرقت بها » كما زعم . وفيه أيضا « أو هى أطيب » .

ص ٢٧ ب ١٤ :

جلت صنفات الريط عنه قوابه   واخلصنه مما يصان و يمتع

قلت فى الاساس (صنف) « جلا » وفق ماورد فى الاصل و فى منهتى الطلب كما حكى المحقق عنهما .

ص ٢٨ ب ١٦ :

به قرع ابدى الحصى عن متونه سفاسق اعراها اللحاء المشبح

ورد فى المحكم (٢ : ١٦٦) « به قوب » بالواو و القوب كصرد قشور البيض.

ص ٣٤ ب ٢٩ :

بحى اذا قيل اظعنوا قد أتيتم أقاموا علىٰ اثقالهم و تلحلحوا

ورد فى الشعر و الشعراء طبعة السقاء (ص ١٧٤) « بخيلٍ » بدل « بحى »

ص ٣٦ ب ٣٣ :

ينازع شقيا كان عنانه يفوت به الإقداع جذع منقح

خرجه عن بلدان ياقوت فقط . وهو فى تاج العروس (٦ : ٢٩٦ ، أيضاً ٧ : ١٥٠) و الرواية (يعالج شكياً) قال الاصمعى هو منسوب الى قرية بارمينية يقال لها شكى .

ص ٣٦ ب ٣٥ :

وجرداء ملواح يجول بريمها توقر بعد الربو فرطا و تمسح

لم يخرجه وهو من شواهد القالى فى البارع و الرواية (شوهاء) بدل (جرداء) ، و (يزل) بدل (يجول) ، و (طورا) بدل (فرطا) .

ص ٥٢ ب ١٨ :

علىٰ ذات إسادٍ كأنّ ضلوعها وألواحها العليا السقيف المشبح

فى التاج (٣ : ٦٢٨) رواية أخرى (و أحنائها) بدل (وألواحها) هذا و رواية (ذات أيسار) أثبت مع مافيها من زيادة معنى .

ص ٦٠ ب ١٨ :

خليلىّ لا تستعجلا و انظر اغدا عسى ان يكون المكث فى الأمر أرشدا

لم يخرجه وهو فى التمثيل و المحاضرة للثعالبى (ص٥٢، القاهرة ١٩٦١) و الرواية (الرفق) بدل (المكث).

ص ٨٧ ب ٤٣ :

من كل أهوج سرداح ومقربة تقات يوم لكالك الورد بالغمر

اختار المحقق (سرداح) بالدال بناءً على ما ورد فى الاصل و المعانى الكبير (ص ٨٩) . و فى اللسان كما نقل عند (سرياح) بالياء وهذه الرواية فيما أرى أجود لوجهين : احدهما ان النص اللغوى لايساويه الخط المجرّد وقد علمنا ان القتيبى لم يضبط هذه الكلمة فى معانيه والآخر أن (السرداح) بالدال فيما نعرف جاء نعتا للناقة فقط فلا عبرة إذن بما ورد فى الاصل أو فى المعانى الكبير . و أما قول المحقق : والسرداح : الفرس الطويل ، فلم أعثر عليه معزوا لأحد من رواة اللغة . و لعل ذلك مما ابتكره سامحه الله ، برأيه البحت . و قول المجد (والسرياح كجريال الطويل و الجواد) بالواو ، فالصواب أنه الجراد بالراء كما هو فى الصحاح و اللسان . و لذلك أورد الزبيدى السرياح للفرس السريع فى المستدرك واستشهد بالبيت (التاج ٢ : ١٦٣) .

ص ٩٥ ب ٦٢ :

فيه من الأخرج المرتاع قرقرة هدر الديافى وسط الهجمة البحر

ورد فى البارع للقالى (ص ٦) : «هجر» و لعله تصحيف وجاء فى معانى القتيبى (الديافى) على الصواب ولا (الديامى) كما زعم المحقق .

ص ٩٦ ب ٦٥ :

وصاحبى و هوه مستوهل زعل يحول بين حمار الوحش و العصر

قال : والمستوهل ، الفزع النشيط ، و الزعل النشيط الأشر اه و لعل الصواب فى تفسير (المستوهل) أن يقتصر على (الفزع) . وقال القالى : المستوهل و الوهل : الضعيف القلب ، الجبان ، و انشد البيت مرتين فى مادة (وهل) فى البارع .

ص ٩٨ ب ٧٠ :

أقول و الحبل مشدود بمسحله مرخى اه ان يفتنا مسحه يطر

مرخى بالخاء فيما أرى تصحيف ليس إلا . يأبيه سداد نظم الكلام كما ان المصادر كلها تنفيه ولا أدرى كيف استساغ المحقق أن يجاوز النص الواضح فى الأساس (٢ : ٢٤٧) ثم ما رواه الاصمعى عن ابى طرفة و أبى عمرو بن العلاء فى المعانى الكبير . فالصواب هنا (مرحى) ضد (برحى) .

وكذلك قوله فى تفسير (مسحه) : نرى انه يريد به شعر ناصية الفرس من المسيحة و هى الذؤابة من الشعر اه شبه لاشيىء . فقد جاء فى معانى القتيبى : يقول ان فاتنا مسحه طارمن الحدة (ص ٥٩) .

ص ١٠٦ ب ٢ :

ه ألا يبل جنين بين أرجلها ه

فى الأصل المخطوط كما حكى عنه (أجلها) فاستصوبها باجتهاده . و فى مخطوطة بانكى فور (الورقة الك ١١) «احبلها» بالباء الموحدة بعد الحاء و لعل ذلك أقرب إلى الصواب .

ص ١٠٧ ب ١ :

خفرت على قيس فأدى خفارتى فوارس منا غير ميل ولا عسر

نقل عن الأساس (فأدوا) و لكنى وجدت فى طبع الوهبية (١ : ١٥٩ سنة ١٨٨٢) ثم فى الطبعة الهندية (فأدت) .

ص ١٠٧ ب ٤ :

ه عدوا الجبار بالمثقفة السمر ه

رواية الأصمعى (فعدوا المذاكى) حكاها الشمشاطى[1] فى كتاب الأنوار و محاسن الأشعار (الورقة الك ١٠٧ ظ تصوير المخطوطة برقم ٣٣٩٢ فى مكتبة أحمد الثالث) .

---

(١) هو ابوالحسن على بن محمد بن المطهر العدوى (المتوفى ٣٨٠ ه) ترجم له ابن النديم (الفهرست ٢٢٠ مصر) وياقوت (معجم الادبا ١٤ : ٢٤٠-١٤٤ والبلدان ٣ : ٢٦٢ بيروت) االنجاشى (كتاب الرجال ٢٠٠) والزركلى (الاعلام ٥ : ١٤٣) و عمر رضاكحالة (معجم المؤلفين ٧ : ٢٠٣) وانظر *Brock: Supple 1, 251* والصورة الشمسية للكتاب فى خزانة معهدالدراسات الاسلامية بجامعة على كره الهند وانها اطلعنى عليها السيد الدكتور مختار الدين احمد فاستحق منى الشكر الجزيل وأنبأنى ان بعض المتخرجين عليه يتولى تحقيق هذا الكتاب تحت اشرافه والأمل معقود على اخراج نشرة محققة له .

ص ١٠٨ ب ٥ :

ه و كل علندى قص أسفل ذيله ه

روى الاصمعى (شق) بدل (قصّ) فيماحكى الشمشـاطى (المرجع الآنف الذكر)

ص ١٠٨، ب ٧ :

تقلقل عن مأس اللجام لهاته تقلقل سنف المرخ فى الجعبة الصفر

نقله الزبيدى عن ابن سيدة ثم قـال و أورد الجوهرى عجزه و نسبه لابن مقبل و قـال : هكذا هو فى شعرالجعدى (التاج ٦ : ١٤٦) .

ص ١١٥ ب ١١ :

راخى مزارك عنهم ان تلم بهم معج القلاص بفتيـان و اكوار

لم يخرجه وهو فى الأسـاس (١ : ٢١٦) .

ص ١٢٣ ب ١ :

يـا دار كبشة تلك لم تتغير بجنوب ذى خشب فحزم عصنصر

قال (ذوخشب جبل) والصواب انه بضم الخاء والشين وادٍ و بالتحريك من مخاليف اليمن (راجع البلدان لياقوت) ثم قـال (و عصنصر موضع و كانه ماء) و لعل الأوفق أنه جبل و هذا هو الظاهر من نسبة (حزم) إليه وهو قول الأزدى عند يـاقوت (البلدان : ١٢ : ١٢٨، بيروت، ١٩٥٧م، و انظر التـاج ٣ : ٤٠٧).

ص ١٣٣ ب ١٤ :

فاما ترينى قد اطاعت جنيبتى وُخيط رأسى بعد ما كان أوفرا

البيت فى الأساس (١ : ٩٠) ولم يخرجه المحقق .

ص ١٣٦ ب ٢٥ :

وانى لاستحيى و فى الحق مستحى إذا جاء باغى العرف أن أتعذرا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١ : ٢٩٩ و اللسان (٣/ ٣٢٠) و التاج (٢ : ١٦٧). و (مستحى) تصحيف فى الاصل لم ينتبه له المحقق . و الصواب (و فى الحق مسمح) تقول العرب : عليك بالحق فان فيه لمسمحاً أى متسعاً كما قالوا ان فيه لمندوحة . و يروى (باغى الخير) بدل (باغى العرف).

ص ١٣٨ : ب ٣٦ :

و ينفعنا يوم البلاء بلاؤه إذا استلحم الامر الدثور المغمرا

أشار المحقق الى ان البيت فى الأساس (أمر) و الصواب أنه فى مادة (لحم) راجع الأساس (٢ : ٢٢١) .

ص ١٤٦ ب ١٧ :

و غادر بالتيهاء من جانب الحمى من الماء مغمور العلاجيم أكدرا

لم يخرجه وأنشده ابو العميثل فى المأثور (ص ٥١ ، لندن، ١٩٢٥) .

ص ١٤٧ ب ٣ :

ترود ظباء آرام عليها كما كرّ الهجان على الدّوار

كذا شكل (الدّوار) بالكسر، وعلق عليه قائلا : و الدوار جمع دار اه ولعل الصواب الدوار بالضم و التخفيف لغة فى (الدوار) مضموما و مثقلا و ككتان، صنم أو هو مستدار رمل تدور حوله الوحش (عن المجد) .

ص ١٤٧ ب ٤ :

تراعيها بنات أصك صعل خفض صوته غير العرار

كذا ورد (خفض) و الصواب (خفيض) بالياء ولعله تطبيع .

ص ١٤٨ ب ٨ :

كأنّ كواكب الجوزاء عوذ معطفة [حنت] على حُوار

زاد بين العكفين (حنت) ليقيم الوزن ولكنه لا يستقيم الا ب (تحن) من الحنين .

ص ١٥٣ ب ٦ :

ولا اصطفى لحم السنام ذخيرةً إذاعزّ ريح المسك بالليل قاتره

فانه ان يثبت رواية أخرى ، وردت فى معانى القتيبى (ص ٤٢٢) وهى (شحم السنام) .

ص ١٥٤ ب ٧ :

ولا يأمن الأعداء منى قذيمة ولا أشتم الحىّ الذى أنا شاعره

خرجه عن الأساس ولم ينبه لرواية أخرى هنالك . قال الزمخشرى و روى (قذيفة) انظر الأساس (٢ : ١٥٧) .

ص ١٥٧ ب ٢٠ :

فأصبح بالموماة رصعا سريحها فللإنس باقيه و للجنّ نادره

كتب المحقق معلقا عليه : ورصع نرى أنه جمع نادر للرصيعة وهى سير الجلد ١ﻫ قلت الظاهرمن عبارة المحكم (١ : ٢٧١) ان الرصع واحد والجمع الرصائع وهو جمع نادر . وقال ابوعبيدة فى خيله (اللسان ٨ : ١٢٢) ان الواحد رصيعة والجمع رصائع فلا أرى ماقاله المحقق موجها .

ص ١٥٨ ب ٣ :

[رقحت حوائل] حولل لتمامه رقه . . . و دبركبشة عرمس

ملأ المحقق بعض الخروم و وضع النقط مكان بعضها و الصواب كماورد فى مخطوطة بانكى فور (الورقة ١٧ الـ ١٧ب) على الوجه التالى :

لقحت به من حولل لتمامه رقباه ذو دبر بكبشة عرمس

ص ١٦٨ ب ٦ :

هاجوا الرحيل وقالوا ان مشربكم ماء الذنابين من ماويّة النزع

قلت فى (الذنابين) وجوه عديدة . أقواها (الزنانير) على لفظ جمع (زنار) والدليل على ذلك ما نقل ياقوت من خط ابن المعلى الأزدى وقال معلقا عليه: وقد ذكر ابن‌مقبل زنانير فى موضع آخرمن شعره (البلدان ١٧ : ٤٥ ، دارصادر) يعنى قوله : تهدى زنانير أرواح المصيف ــ البيت (ديوان ص ٣١٨) وقد علمنا انّ بعضم روى (تهدى زنابير) بالباء الموحدة والأول أثبت . و دونهما (ذنانين) نقله البكرى من خط عبدالله بن حسين بن عاصم اللغوى . وأما (الذنابين) فلا تساعد عليه الرواية ولا الخط المنسوب لبعض الثقات .

و كذلك (النزع) بالمعجمتين، اضعف الوجهين لما أن الثابت بطريق الضبط اللغوى (الترع) بالمثناة من فوقها ثم الراء . ولم‌يختلفوا فيه الا ان ابن الاعرابى رواه على ان الترع صفة لماوية، فنازعه ابن سيدة و اختار انه بدل من (ماء الزنانير) كأنه قال : غدران ماء الزنانير (راجع المحكم ٢ : ٣٥ و اللسان ٩ : ٣٨٠) أماقول ابن سيدة ردا على ابن الأعرابى : لم نسمعهم قالوا آنية ترع ١ﻫ. فربما لا يستقيم فقد ثبت : حوض ترع ، و كوز ترع على الوصف بالمصدر من ترع الاناء ترعا (محركا) : (الأساس ١ : ٧٩ و اللسان ٩ : ٣٨٠) .

ص ١٧٣ ب ٢٠ :

صافى الأديم رقيق المنخرين اذا ساف المرابض فى أرساغه كرع

لم يخرجه عن غيرمنتهى الطلب وهو من شواهد ابى العميثل الأعرابى فى الكتاب المأثور (ص ٣٣) .

ص ١٨٤ ب ١٤ :

إذا تأنس يبغيها لحاجته إن أيأسته و ان جرت له كنفا

البيت فى تاج العروس (٦ : ٢٣٨) ولم يخرجه المحقق .

ص ١٨٤ ب ١٥ :

ما الكواعب لماجئت تحدجنى بالطرف تحسب شيبى زادنى ضعفا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١، ١٠٤) والرواية (ما للغوانى اذا ما جئت)

ص ١٨٥ ب ٢١ :

و ليلة قد جعلت الصبح موعدها بصدرة العنس حتى تعرف السدفا

أورد عن اللسان هذا النص : الذى رواه ابوعمرو الشيبانى ، السدف قال وهو الصحيح اه و لعل ذلك تطبيع فان الصواب (وهو الصبح) . راجع تاج العروس (٦ : ١٣٦) .

ص ١٨٧ ب ٢٤ :

مستخرب الرحل منها مفرع سند وشمرت عن فياف واجهت خلفا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١ : ١٠٩ حرز) و (مستخرب) تصحيف لم ينتبه له المحقق و الصواب (مستحرز الرحل) بالزاى بعد الراء و المعنى ان موضع الرحل منها عال مرتفع ، وقال الزمخشرى : أى سنامها رفيع و أراد بالفيافى والخلف ـ وهى الطرق بين الجبال ـ مابين ابطيها من السعة اه . و بعد ذلك ما أورده المحقق فى تفسير مستخرب الرحل) يبدو بطوله هُراء بلا امتراء .

ص ١٨٨ ب ٢٨ :

يضحى علىَ خطمها من فرطها زبد كأن بالرأس منها خرفعا خشفا

قلت رواية ابن سيدة فيما حكاها ابن منظور (بالأنف) ولا (فى الانف) و يراجع المحكم (٢ : ٢٨٣)

ص ١٨٩ ب : ٣

رأما فوادى ام خشف خلا لها   بقور الوراقين السراء المصنف

قال المحقق : و الوراقان موضع و اظنه تثنية الوراق ١هـ . قلت لعله لم يعثر على قولهم فى ذلك ان ابن مقبل ثناه (راجع تاج العروس ٧ : ٨٨) و هذا البكرى يقول بعد ان ترجم للوراقين تالياً للوراق—هكذا ورد فى شعر ابن مقبل واظنه أراد المتقدم الذكر فثناه على ماتقدم فى عدة أشعار (انظر معجم ما استعجم : ص ١٣٧٦ ، ط مصر)

ص ٢٠٢ ب ٤ ـ ٥ :

تذكرت اخوانى اللذين هجرتهم   كأن لم يكن شكاى لهم مرة شكلا

هجرتهم من غير بغض ولاقلى   و لكن مرالدهركان لهم شغلا

انشدهما ابن منقذ فى كتاب الديار و المنازل (٢٢٦ ظ . طبعة أنس خالدوف موسكو ، ١٩٦١) و الرواية فى الاول فقط (عهدتهم) .

ص ٢١٥ ب ٢٦ :

أسرت بدعموص لستة أشهر   أحفّ عليه بطنها فترهلا

لعل فى الاصل خرماً أذهب من القافية الأحرف المتوسطة فاجتهد المحقق فى استكمالها . والكلمة فى مخطوطة بانكى فور ، وردت على هذا المثال (فتنقلا) ولعلها (فتثقلا) بالثاء المنقوطة بثلاث من فوقها .

ص ٢٢١ ب ٢٠ :

و اذا رأى الورّاد ظّل باسقف   يوما كيوم عروبة المتطاول

ورد فى التاج (٦ : ١٤٢) « و اذا رمى » و (يوم) بدل (يوما)

ص ٢٢٦ ب ٦ :

وطافت بنا مرشق حرة   بهرجاب تنتاب سدرا وضالا

لم يخرجه وهو فى اللسان (٢ : ٢٨٢) و التاج (١ : ٥١٤)، والرواية (جأبة) بدل (حرة) .

ص ٢٢٩ ب ١٧ :

فافرغت من ماصع لونه   على قلص ينتهبن السجالا

نقل المحقق تفسير البيت من اللسان، ثم رد ذلك قائلا : و هذا غلط من صاحب اللسان الخ . ولا أرى وجها للتأنيب على ابن منظور ، فان المتقدمين اختلفوا فى تفسير (الماصع) على مذهبين .

والصواب أن الكلمة (ماصع) من الأضداد ، فجاء تفسيرها فى اللسان على احد معنييها وقيل الماصع فى قول ابن مقبل هذا ، المتغير قال الصغانى وهوأصح .

و يروى (من ماصح) بالحاء ، و روى التيمى (من ناصع) أى أخضر ، وقال شمر (ماصع) يريد (ناصع) صيرالنون ميما . و انظر تاج العروس (٨ :٥١٢) و اللسان (مصع)

و نقل المحقق من اللسان أيضاً (فافرغن) وهى رواية أبى عبيدة اه . والصواب (ابوعبيد) وهو القاسم بن سلام . اذ جاء ذلك كذلك فى اللسان (مصع) و المحكم (١ : ٢٨٧) .

ص ٢٣٦ ب ٤٢ :

حملت عليها فشردتها بسامى اللبان ينذ الفحالا

لم يخرجه وأنشده ابن منظور مع التالى (ب ٤٣) فى اللسان (١ : ٧٩) و تبعه الزبيدى فى التاج (١ : ٧٠) .

ص ٢٣٦ ب ٤٣ :

كريم النجار حمى ظهره فلم ينتقص بركوب زبالا

قلت لم ينتبه المحقق لرواية أخرى فى اللسان (١ : ٧٩) والتاج (١ : ٧٠) وهى (بركون) بالنون بدل (بركوب) بالباء الموحدة .

ص ٢٤٢ ب ١٧ :

هم الضاربون اليقدمية تعترى بما فى الجفون أخلصته صياقله

لم يخرجه وهو فى الأساس (٢ : ١٥٥ ـ ١٥٦) و الرواية (تدعى) بدل (تعترى)

ص ٢٤٣ ب ٢٣ :

ألم تر ان المال يخلف نسله ويأتى عليه حق دهر و باطله

لم يخرجه وهو مشفوعا بما يليه فى تاج العروس (٦ : ١٠١) .

ص ٢٤٥ ب ٢٩ :

إذا ظلت العيس الخوامس و القطا معاً فى هدالٍ يتبع الريح مائيله

ورد فى الأساس (اذ أطلعت الطبعة الهندية (١ : ٥١) .

ص ٢٥٨ ب ١٧ :

صدحت لنا جيداء تركض ساقها عند الشروب مجامع الخلخال

فى الاساس (١ : ٢٣٩) رواية أخرى (عندالتجار) بدل (عند الشروب) .

ص ٢٦٠ ب ٢٢ :

خود كأن فراشها وضعت به أضغاث ريحان غداة شمال

لم يخرجه و هو فى البارع للقالى (ص ٥٧) والروايه (مغثت به) بدل (وضعت به) يقال : مغثت الشئ مغثا داكته

ص ٢٦٨ ب ٥ :

و طفلة غير جباء ولا نصف من سرّ أمثالها باد و مكتوم

قلت جباء بالهمز رواية الاصمعى (راجع تاج العروس ١ : ٥٠) والذى رواه (جباع) بالعين هو الليث فى كتاب العين (ص ١٤١، ط بغداد) واشتبه ذلك على ابن سيدة حيث قال : كذا رواه الاصمعى غير جباع والاعرف جباء (راجع المحكم ١ : ٢٠٧) و عنه فى اللسان (جبع) .

ص ٢٦٨ ب ٧ :

عانقتها فانثنت طوع العناق كما مالت بشاربها صهباء خرطوم

لم يخرجه و هو فى الاساس (٢ : ٥٦) والرواية (طوع العنان) بالنونين ، قال الزمخشرى : و من المجاز أنا طوع يدك ، و فرس طيع العنان. واستشهد بالبيت. و هذا فيماارى أثبت من (طوع العناق) و ان ورد ذلك فى تاج العروس (١ : ٥٠)

ص ٢٦٩ ب ٩ :

يمجها اكلف الاسكاب وافقه أيدى الهبانيق بالمثناة معكوم

قلت رواية ابن عباد (اصهب الاسكاف) بدل (اكلف الاسكاب) راجع التاج (٦ : ٤٢) قال الزبيدى وقد صحفه ابن عباد بالفاء يعنى الاسكاب بالباء (التاج ١ : ٣٠١).

ص ٢٧١ ب ١٩ :

باتت على ثفن لأم مراكزه جافى به مستعدآت أطاميم

فسر المجد (أطاميم) بالقوائم و فيه نظر كما نبه على ذلك الزبيدى (التاج ٨ : ٣٨١) .

ص ٢٧٣ ب ٢٥ :

ما أطيب العيش لوان الفتى حجر تنبو الحوادث عنه و هو ملموم

أنشده الثعالبى فى التمثيل والمحاضرة (ص ٥٢) والرواية (ماأنعم) بدل (ما أطيب) .

ص ٢٨٦ ب ١٢ :

يبيت و حرى من الرمل تحته الى نعج من ضائن الرمل أهيما

ورد البيت فى شرح ديوان الطرماح باختلاف فى صدره على النمط التالى:

يظلّ و جرعىّ من الأرض تحته

(ديوان الطرماح : ص ١٧١ طبعة تذكارجيب ، السلسلة القديمة برقم ٢٥)

و أخذ منه الطرماح حيث قال :

فباتت أهاضيب السمىّ تلفه إلى نعج من عجمة الرمل ضائن

والنابغة الجعدى فى قوله:

فباتت كان بطنها لىّ ريطة الى نعج من ضائن الرمل أعفرا

ص ٢٩٦ ب ٢٧ :

ليالى ليلىٰ علىٰ غانظ و ليلى هوى النفس مالم تبن

عند الجواليقى فى شرح ادب الكاتب (ص ٣٠٣): عانط ، قال: و يروى (ناعط) يعنى الاول با همال أول الحروف و آخرها ، و الثانى بمهملتين بعد الالف ولم يعرف المحقق شيئا منهما. أما (غانظ) بالمعجمات الثلاث فغريب جدا .

ص ٢٩٨ ب ٤٠ :

بو فرى العشيرة أعراضها و خلعى عذار الخطيب اللسن

لم يخرجه والمحرر فقط فى معانى القتيبى (ص ٨٢٦).

ص ٢٩٩ ب ٤٣ :

إذا سدّ بالمحل آفاقها   جهام يؤج أجيج الظعن

لم يخرجه و هو بلا عزو في البارع للقالى (ص ١١١) والرواية (يدجّ دجيج الظعن).

ص ٣٠١ ب ١ :

قد فرق الدهر بين الحى بالظعن   و بين أرجاء شرج يوم ذى يقن .

رواية التاج (١ : ٤٩٩) بين الحىّ و الظعن ، بالعطف . و فيه ايضا بالياء (٤ : ٧٦) و يبدو من معجم البكرى ان أبا عبيدة ضبط (ذايقن) بالقاف و قال هو ماء . و قال ابو حاتم : هو موضع واظنه بالقاف (معجم ما استعجم ص ١٣٩٧ طبعة السقاء) و هو ماء لبنى نمير بن عامر بن صعصعة عن يا قوت (تاج العروس ٩ : ٣٧١) .

ص ٣٠٦ ب ٢١ :

يرفلن فى الريط لم ينقب دوابره   مشى النعاج بحقف الرملة الحزُن

البيت فى تاج العروس (١ : ٢٩٩) و لم يخرجه .

ص ٣٠٧ ب ٢٢ :

يثنين اعناق ادم يرتعين بها   حب الاراك و حب الضال من دنن

فى التاج (١ : ٢٩٩) دمن (بالميم) و لعله تصحيف .

ص ٣.٧ ب ٢٣ :

يعلون بالمرد قوش الورد ضاحية   على سعابيب ماء الضالة اللجن

قلت على هذا الوجه انشده ابن سيدة فى المحكم (١ : ٣١٤) و فى المخصص أيضا (١١ : ١٩٤) فلا عبرة يظن من حكى عنه صاحب اللسان : واظنه فى المحكم أيضا (ماء الضالة اللجز) بالزاى اه.

ص ٣١٩ ب ١٢ :

وطاسم دعس آثار المطىّ به   نائى المخارم عرنينا فعر نينا

رواية المحكم (١ : ٢٩٣) : ومنهل ، و يلقى المخارم بدل (وطاسم) و (نائى المخارم) .

ص ٣٢٠ ب ١٨ :

في مشرف ليط لياق البلاط به كانت لسامته تهدى قرا بينا

فاته ان يراجع المعانى الكبير ، على أنه أحال عليه فى تخريج الثلاثة المتتالية قبل هذا البيت ، و فى المعانى رواية أخرى (ليوق) و المعنى سواء . و عجز البيت هكذا :

كانت بشاشته مُهدى قرا بينا

يقول كان حسن ذلك الموضع و أنسه باهداء القربان (المعانى الكبير ص ٢٩٨)

ص ٣٢١ ب ١٩ :

صوت النوا قيس فيه ما تفرطه أيدى الجلاذى و جون ما يغفينا

أورد القتيبى فى تفسير البيت فائدة طريفة، نصها : وقال ابن الأعرابى ولم نزل نظن ان الجون فى هذا البيت الحمام ، وما يغفين من الهدير ، حتى حدثت عن بعض ولد أبى بن مقبل أن الجون ، القناديل سميت بذلك ابيا ضها (المعانى الكبير ص ٢٩٨) .

ص ٣٢٣ ب ٢٣ :

واستحمل الشوق منى عرمس سرح تخـال بـاغزهـا بـالليل مجنونـا

أخاف أن يكون (الشوق) تصحيفا عن (السوق) باهمال السين . وأنشده القالى فى البارع (ص ٥٤) بلا عزو ، والرواية (واستعمل السير) . قال و البغز ضرب بالرجل والعصا و الباغز اسم منه .

ص ٣٢٦ ب ٣٣ :

كان أعين غزلان اذا اكتحلت بالاثمد الجون قد قرضنها حينا

لعل الصواب (قد اقرضنها) .

ص ٣٢٦ ب ٣٤ :

كأنهن الظباء الأدم أسكنها ضال بُغرّة أوضال بدارينا

قال : وغرة موضع نرجح أنه واد اه قلت لعل الصواب (ضال بعزّة) بالزاي . قال الازهرى ورأيت السودة فى ديار سعد بن زيد مناة رملة يقال لها

(غزّة) وفيه أحسناء جمة (معجم البلدان ١٤ : ٢٠٣ بيروت واللسان ج ٧ ٢٥٥ ، والتاج ٤ : ٦٥) .

وقال معلقا على دارين (موضع أيضاً ونرجح أنه واد و ليست هى دارين القرية الفارسية) ولاأدرى ماذا حمله على هذا الترجيح . ولعله زعم ان دارين القرية الفارسية غير دارين بالبحرين .

ص ٣٣٠ ب ٤٤ :

مالك تجرى الينا غير ذى رسن وقد تكون اذا نجريك تعنينا

روية الأساس (١ : ٢٢١) : اراك تجرى الينا . وأما (تجزى) بالزاى فاراه تصحيفا أو تطبيعا . و (تعيينا) من الاعياء أوفق بنظم الكلام .

ص ٣٣٩ ب ٩ :

وقد أفضلت عينى على عينه — البيت

صوابه (وقدأ فضلت عينى علىّ رأى عينه) على ماورد فى مخطوطة بانكى فور (الورقة الـ ٣٥ ظ) وكذلك فى الاصل التركى أيضا كما يتوضح من راموز الصحيفة الأخيرة (الـ ١٢٠ ب) ولعله سقط مطبعى .

ص ٣٤٥ ب ٢٨ :

اقرت به نجران ثم حبونن فتثليث فالأرسان فالقرظان

رواية الهجرى (فالأرصان) بالصاد بدل السين . قال : والرصن والارصان و المرصن ، الغلظ يحف موضعا سهلا ، يسيل الماء من الغلظ وهو عال ، فيستريض فيها . وهى لغة خثعم و بلحرث بن كعب ، مجتمع ملتقى الواديين يصبان فى الغايط ومنه قول تميم بن أبىّ بن مقبل يهجو النجاشىّ : أقرت به - البيت وقال عقيب ذلك : كل ما سمى من دار بنى الحرث اه (كتاب التعليقات و النوادر ، الورقة الـ ٢٠٣ ظ . مخطوطة المكتب الاسيوى فى كلكتا)

قلت لم يردشئ مما تقدم فى المعاجم المعروفة الا ان المجد قال : والارصان ع لبلحرث بن كعب اه و لم يزد عليه الزبيدى بشئ .

ص ٣٦٥ (رقم ٢٤) :

وقد ضمرت بجرتها سليم مخافتنا كما ضمر الحمار

الكلام على هذا البيت كما مر فى مقالى عن نشرته لديوان بشر بن ابى خازم[1]

ص ٣٧٣ (رقم ٣٥) :

بلا حب كمقد المعن و عسه أيدى المراسيل فى روحاتها خنفا

ورد فى المحكم (٢ : ١٤٥) : بلاعب بالعين و (روحاته) كما جاء فى اللسان. و جاء (فى دو داته) فى تاج العروس (٦ : ١٠٤) ثم ورد : دوداته آثاره ، و جعلها مثل آثار ملاعب الصبيان ا هـ.

و لعل المحقق لم يصب فى تفسير الخنف حيث قال : و الخنف جمع الخنوف و هى اللينة اليدين فى السير تضرب بهما نشاطا « فان الصواب ههنا انه جمع خنيف و الخنيف الطريق قاله ابو عمرو و استشهد بالبيت . نعم ورد الخنف جمع خنوف فى بيت آخر لابن مقبل (ديوانه ص ١٨١ ب ٦) والعجب انه مع إستقائه من تاج العروس فى تفسير هذا البيت لم ينتبه لما اورده الزبيدى عن ابى عمرو فى المادة عينا.

ص ٣٨٠ ب ١٨ :

هيف المردى رداح فى تأودها محطوطة المتن والاحشاء عطبول

رواية الأساس (١ : ٢١٨) : ضمر المردى.

ص ٣٨٦ ب ٣٨ :

كأنما بين عينيه و زبرته من صبغه فى دماء القوم منديل

أغفل المحقق رواية أخرى وردت فى المعانى الكبير (ص ١٨٤) وهى (بين أذنيه).

ص ٣٨٨ ب ٤٣ :

تذرى الخزامى باظلاف مخذرفة و وقعهن اذا وقعن تحليل

لم يخرجه و هو فى تاج العروس (٦ : ٨٠) معزوا لابن مقبل. والروايه (و قوعهن) و فيه (يصف مقبرة) بالميم تصحفت عن (بقرة).

---

(١) مراجع مجلة علوم اسلاميه (٣ : ١٤٩)

ص ٣٩٠ ب ٢ :

و تهوى اذا العيس العتاق تفاضلت   هوىّ قدوم القين حـال فعالهـا

ورد فى المحكم (٢ : ١١٧) جال بالجيم.

ص ٣٩٢ (رقم ٤٢) :

رحلت إليك من جنفاء حتى   أنخت فنـاء بيتك بالمطـالى

ورد فى المقصود و الممدود لابن ولاد (ص ٢٥) و الجمهرة لابن دريد (٣ : ٤١١) بلا عزو و فى بعض نسخها منسوبا لزبان بن سيارالفزارى و فى اللسان (ج ١٠ : ٣٧٨) لزياد بن سيار الفزارى (تصحيف) وانظر أيضااللسان (ج ١٩ : ٢٣٩) وله فى تاج العروس (٦ : ٦٢) و رواية اللسان (حيال بيتك). و المطالى روضات واحدها مطلى (مقصور) عن على بن حمزة.

ص ٣٩٤ (رقم ٤٧) :

عوازب لم تسمع نبوح مقامه   ولم تِر نارا تم حولٍ مجرّم

انشده القتيبى فى الشعر و الشعراء (ص ٢٧٦، ليدن ١٩٠٢) لطفيل الغنوى فى ترجمته و ذكر ان الحطيئة أخذ منه.

ص ٤٠٩ ب ٣ :

تمشى به الظلمان كالدهم قارفت   بزيت الرهاء الجون والدفل طاليـا

فى تاج العروس (٧ : ٣٢٩) رواية آخرى (كالأدم). والدفل على الاهمـال يكسر فقط والذفل بـالاعجـام يكسر و يفتح. و جـاءت الرواية بالوجهين. انتهى

كلكتة   ابو محفوظ الكريم معصومى

٢٠/٧/١٩٦٦م   المدرسة العالية

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فارسی

۱. برگزیدۂ شعر فارسی معاصر — از ڈاکٹر منیب الرحمن — (دو حصے) — ۲/-

۲. جدید فارسی شاعری — از ڈاکٹر منیب الرحمن — ۲/-

اردو

۱. ہندستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق — از ڈاکٹر عبدالعلیم — ۱/-

۲. ترکی — از ڈاکٹر اکمل ایوبی — ۷/-

۳. عراق — از ڈاکٹر محمود الحق — ۷/-

فهرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

عربی

۱. معرفۃ المذاهب تحقیق ڈاکٹر عبدالعلیم
قیمت -/۱

۲. فضائل من اسمه أحمد أو محمد لابن بكير البغدادى
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
قیمت -/۲

۳. المختار من شعر ابن الدمینة اختیار الخالدیین
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
-/۵

۴. رسالة فى ضبط مواضع من الحماسة لأبى هلال العسكرى
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
(زیر طبع)

ملنے کا پتا
منیجر یونیورسٹی پبلیکیشنز، ظہور وارڈ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

SHORT NOTES AND COMMUNICATION

Tah fat-us-Sa'adat wa Lughat-i-'Ilmi by Dr. Nazir Ahmad. The *Tuhfatus-Sa'adat* is a Persian lexicon compiled by Shaikh Mahmūd b Zia in A.H. 916 during the reign of Sultan Sikandar Lodi (A.H. 894-923). Dr. Shahryar Naqavi of the Tehran University in his book : *Farhang Navisi-i-Farsi* has noticed another lexicon called *Lughat-i-'Ilmi* stated to have been compiled in the time of Emperor Shahjahan. But this latter book is no other than the *Tuhfat us Sā'adat,* which was compiled more than a century earlier. The present article aims at clarifying this point and solving a number of problems regarding the sources of the *Tuhfat us-Sa'adat.*

BOOK REVIEWS

Diwan Ibn Muqbil. Edited by Dr. Izzat Hasan (Damascus 1962) Reviewed by... A. M. K. Ma'sumi.

MAJALLA-I ʻULŪM-I ISLĀMĪYA

Vol. 7 JUNE & DECEMBER 1966 Nos. 1, 2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Hikmat-i-Waliy Allahi men Tarikh ka Martabah (The Place of History in Waliy Allah's Philosophy) by Dr. Sabih Ahmad Kamali: This is the concluding part of the article published previously in *Majalla*, (June and December 1965.)

Abd-ur-Rahman Mushfiqi by Dr. S. A. H. Abidi: Mushfiqi originally belonged to Herat. He was, however, born and brought up in Bukhara, where he spent the major part of his life and where he ultimately died in 996 A.H./1588 A.D. For some years he lived in Samarqand *also. Besides, he came to India twice and met* Emperor Akbar in 985 A.H./1578 A.D. He was one of the eminent poets of the later sixteenth century. This article gives an account of the life and works of Mushfiqi, based mostly on Indian sources. This article would supplement the contribution made to the study of this poet by tadjik scholars.

Shaykh ʻAli ʻAbd al-Raziq by Dr. Mahmudul Haq: The reformist ideas of Shaykh ʻAli ʻAbd al-Raziq occupy an important place in the history of the development of liberal thought in Islam. His bold interpretation of Islam, mainly expressed in his renowned work entitled *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* ('Islam and the Foundations of Government'), first published in 1925, has great significance because it was the first serious attempt to separate religion (Islam) from politics. Islam, according to him, is a spiritual force and as such it is beyond its scope to interfere in the affairs of the mundane world regarding which man's intellect alone is the true guide. This and other ideas of Shaykh ʻAli ʻAbd al-Raziq have been discussed in the present article.

VOLUME 7 NUMBERS 1, 2

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

JUNE & DECEMBER 1966

Published by
THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH, INDIA